BUKU KETIGA

Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia

Jalan-Jalan Alternatif Membangun Inklusi Sosial

Nurhidayah | Jumardi Putra | Kristoforus Boro Making
Stefanus Iwan Listiyantoro | Juwanto | Fiqh Vredian Aulia Ali
Aston Situmorang | Hardin Halidin | R.M. Adityo Hadiseputra

CRCS
Center for Religious & Cross-cultural Studies

PROGRAM STUDI AGAMA DAN LINTAS BUDAYA
CENTER FOR RELIGIOUS AND CROSS-CULTURAL STUDIES
GRADUATE SCHOOL, UNIVERSITAS GADJAH MADA

Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia

Jalan-Jalan Alternatif Membangun Inklusi Sosial

Penyunting:

Mohammad Iqbal Ahnaf
Trisno Sutanto
Subandri Simbolon
Azis Anwar Fachrudin

Penulis

Nurhidayah, Jumardi Putra, Kristoforus Boro Making, Stefanus Iwan Listiyantoro, Juwanto, Fiqh Vredian Aulia Ali, Aston Situmorang, Hardin Halidin, R.M. Adityo Hadiseputra

CRCS

Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia
Jalan-Jalan Alternatif Membangun Inklusi Sosial
© Mei 2018

ISBN : 978-602-50445-4-0

Penulis:
Nurhidayah, Kristoforus Boro Making, Jumardi Putra,
Juwanto, Fiqh Vredian Aulia Ali, Stefanus Iwan Listiyantoro,
Aston Situmorang, Hardin Halidin, R.M. Adityo Hadiseputra

Editor bahasa:
Subandri Simbolon
Budi Asyhari-Afwan
Linah Khairiyah Pary

Desain cover:
Stelkendo Kreatif

Desain layout:
Imam Syahirul Alim

xxvi x 206 halaman; ukuran 15 x 23 cm

Penerbit:
CRCS (Center for Religious and Cross-cultural Studies)
Progam Studi Agama dan Lintas Budaya
Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gadjah Mada
Jl. Teknika Utara, Pogung, Yogyakarta
Telp/Fax: 0274 544976
www.crcs.ugm.ac.id; Email: crcs@ugm.ac.id

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit

Prakata

Buku ini adalah seri kedua dari kumpulan tulisan dari hasil penelitian peserta Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK). Seri pertama berjudul *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia: Kontestasi dan Koeksistensi* (2015) bisa diunduh secara gratis di website CRCS. SPK diselenggarakan oleh Program Studi Agama dan Lintas Budaya (*Center for Religious and Cross-cultural Studies*/CRCS) Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin Universitas Gadjah Mada bekerja sama dengan beberapa lembaga dan organisasi yang bergerak di bidang akademik maupun praktisi dalam konteks pengelolaan keragaman. Dalam melaksanakan kegiatan ini CRCS didukung oleh sejumlah lembaga yang bergerak dalam isu pluralisme antara lain, Lembaga Kajian Islam Sosial (LKiS), Masyarakat Dialog antar Agama (MADIA), Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika (ANBTI) dan Institute Titian Perdamaian. Kegiatan ini dilaksanakan sebagai tindak lanjut dari kegiatan *Pluralism Knowledge Program* yang bertujuan mendorong kolaborasi antara akademisi dan aktivis di dalam isu pluralisme. Kolaborasi ini menekankan pada pentingnya memperkuat peran aktivis dan akademisi dalam produksi basis pengetahuan untuk promosi pluralisme yang didasarkan pada pengalaman di lapangan.

Kegiatan pelatihan ini berangkat dari pengalaman penelitian CRCS yang memberikan pemahaman mengenai peta permasalahan terkait kehidupan beragama, beberapa karakternya, dan peluang-peluang atau cara-cara konstruktif untuk menanggapinya. Hasil pemetaan menunjukkan bahwa sesungguhnya selama 15 tahun terakhir ini, ada beberapa jenis isu utama yang muncul secara konsisten. Misalnya, sementara kekerasan komunal berskala besar cenderung menurun secara tajam, namun kekerasan-

kekerasan sporadis yang terkait dengan "penodaan agama" atau isu pembangunan rumah ibadah tampak makin intens; isu lain yang kerap muncul sebagai akibat demokratisasi adalah menguatnya wacana pro-kontra terkait pembuatan kebijakan-kebijakan publik, baik pada tingkat nasional maupun lokal.

Di antara beberapa kesimpulan umum yang kami peroleh adalah, *pertama*, sebagai negara demokrasi dengan mayoritas penduduk memegang teguh identitas keagamaan, kontestasi untuk mendorong peran agama di ruang publik adalah tidak terhindarkan. Namun ekspresi-ekspresi publik agama dalam bentuk kekerasan dan pelanggaran terhadap prinsip kewargaan mestinya bisa dihindari atau dicegah. Penelitian kami menunjukkan sebagian besar aksi kekerasan dan persekusi terhadap kelompok agama tertentu adalah pengulangan dari aksi-aksi serupa sebelumnya, sebagian bahkan terjadi di tempat atau dengan kelompok sasaran yang sama, dan, sejauh penelitian kami, tak pernah terjadi secara spontan. Hal ini menunjukkan bahwa sesungguhnya konflik-konflik semacam itu dapat dihindari dan sekaligus juga menandakan lemahnya kapasitas pengelolaan keragaman dalam pengertian strategi pencegahan dan respons terhadap risiko konflik keagamaan.

Kedua, tingkat kemampuan masyarakat dan negara dalam mengelola keragaman beragam dari satu tempat ke tempat lain. Di banyak tempat ditemukan komunitas-komunitas dengan penduduk yang berbeda identitas tetapi mampu hidup secara berdampingan (koeksisten) dalam kurun waktu yang lama. Namun sayangnya tidak cukup ada upaya untuk menjelaskan, mempublikasikan dan mentransfer kemampuan satu masyarakat dalam mengelola keragaman ke tempat lain sehingga potensi kekerasan di wilayah-wilayah rentan bisa diatasi. Sebaliknya, tidak sedikit situasi damai di satu masyarakat dirusak oleh faktor-faktor eksternal termasuk informasi-informasi bernuansa konflik yang berasal dari tempat lain.

Ketiga, kapasitas masyarakat dan negara dalam mengelola keragaman seringkali diperlemah oleh kurangnya sinergi antar-elemen. Perbedaan perspektif, pendekatan dan kesalahpahaman

seringkali menciptakan situasi saling menyalahkan antaraktor yang seharusnya bekerja sama dalam menciptakan kerukunan. Yang mengkhawatirkan, respons terhadap isu keragaman seringkali didasarkan pada opini, kecurigaan atau kesalahpahaman daripada pengetahuan yang akurat berbasis riset. Akibatnya, tidak jarang potensi kekerasan bukan hanya tidak bisa dicegah, tetapi bahkan upaya menangani konflik keagamaan justru melanggengkan masalah.

Pelatihan ini menawarkan suatu konsep pengelolaan keragaman yang melihat isu-isu dalam hubungan antar atau intra-agama tidak terbatas pada masalah hukum dan perbedaan keagamaan, tetapi juga sebagai masalah ketatanegaraan dan sosial. Kami berpandangan perbedaan keagamaan semata bukanlah faktor penentu dalam konflik; begitu juga meski regulasi dan penegakan hukum dibutuhkan, pendekatan hukum perlu diperkuat oleh proses "rekayasa sosial" yang mendukung situasi koeksistensi atau kerukunan. Sekolah Pengelolaan Keragaman (SPK) ini kami laksanakan untuk memperkuat kemampuan analitis dan strategis elemen-elemen penting dalam merespons masalah-masalah terkait keragaman agama. Kelas dalam waktu terbatas tersebut diharapkan tidak hanya menjadi ruang untuk akademisi dan praktisi dalam berbagi pengalaman, tetapi juga untuk meningkatkan kemampuan peserta dalam melihat masalah, menganalisis, menuliskan dan menjadikannya sebagai pertimbangan advokasi yang sedang mereka tangani. Oleh karenanya, salah satu capaian yang diharapkan adalah advokasi berbasis riset.

Hasil penelitian yang ditulis oleh peserta SPK dalam buku ini tidak hanya memberi gambaran tentang masalah-masalah yang terkait dengan kontestasi identitas dan pengelolaan keragaman, tetapi juga membuka arena-arena baru bagi advokasi keragaman. Upaya menggali jalan-jalan baru saat ini sangat dibutuhkan karena tidak jarang upaya-upaya untuk mengatasi tantangan-tantangan terkait keragaman menemukan jalan buntu, dan bahkan pukulan balik. Tentu ini tidak berarti bahwa tawaran-tawaran yang muncul dari para penulis di buku ini sepenuhnya baru, tetapi perlu dilihat

sebagai ikhtiar untuk terus melakukan refleksi dan evaluasi atas kegiatan-kagiatan advokasi yang berjalan selama ini. Semoga buku ini bisa memberi kontribusi dalam pengayaan pendekatan promosi perdamaian dan toleransi di masa menguatnya politik identitas belakangan. Selamat membaca!

Mohammad Iqbal Ahnaf

Koordinator SPK

UCAPAN TERIMA KASIH

Penerbitan buku ini telah melalui proses yang cukup panjang, tidak hanya kerja keras para penulis dalam proses penulisan dan editing, tetapi juga sangat bergantung kepada peran besar para pendamping penulis (*mentor*). Para mentor telah bekerja keras dengan para penulis mulai dari perencanaan penulisan hingga revisi dari draf yang masih kasar. Karena itu penghargaan patut diberikan kepada para fasilitator SPK yang telah menjadi mentor hingga penerbitan buku ini. Mereka adalah Zainal Abidin Bagir, Trisno Sutanto, Mohammad Iqbal Ahnaf, Samsul Maarif, Nia Sjarifuddin, Muhammad Miqdad, Suhadi, Mustaghfiroh Rahayu, dan Farid Wajdi.

DAFTAR ISI

Prakata: ~ iii
Ucapan Terima Kasih: ~ vii
Daftar Isi: ~ ix
Pengantar:
Pertarungan Identitas dan Tantangan Pengelolaan Keragaman (*Trisno S. Susanto & M. Iqbal Ahnaf*) ~ xi

Bagian 1. Memori Kolektif dan Inklusi sosial: ~ 1

- Rekonstruksi Relasi Tionghoa dan Jawa Muslim di Kebumen (***Nurhidayah*)** ~ 3
- Menjadi Jambi: Konstruksi Identitas Yang Terbelah (***Jumardi Putra***) ~ 31
- Rekonstruksi *Taramiti Tominuku* Dalam Pengelolaan Keragaman dan Toleransi di Kabupaten Alor (***Kristoforus Boro Making***) ~ 55

Bagian 2. Jalan-Jalan Alternatif Melawan Kekerasan ~ 77

- Menyelesaikan Kasus Penutupan Gereja Isa Almasih (GIA) di Sleman: Telaah atas Beberapa Pendekatan (***Stefanus Iwan Listiyantoro***) ~ 79
- Mencari Ruang Inklusi Sosial Bagi Pemeluk Agama Leluhur melalui Perbaikan Kebijakan: Agenda Reformasi Kebijakan (***Juwanto***) ~ 91
- Rekonsiliasi tanpa Rekognisi, Politik Perdamaian Pasca-Konflik Sampang (***Fiqh Vredian Aulia Ali***) ~119

Bagian 3. Model-Model Advokasi Alternatif Membangun Damai ~ 145

- Bin Babyak dan Peran Perempuan Suku Byak dalam Membangun Perdamaian (***Aston Situmorang***) ~ 147

- Rekonstruksi Komunikasi Antar-Iman di Papua Melalui *Community Development* (***Hardin Halidin***) ~ 157
- Sekolah Rumah Eks-Gafatar:Mengatasi Diskriminasi Pendidikan (***R.M. Adityo Hadiseputra***) ~ 185

Biodata Penulis: ~ 204

Pengantar
Pertarungan Identitas dan Tantangan Pengelolaan Keragaman

Trisno S. Sutanto & Mohammad Iqbal Ahnaf

Seperti buku yang sudah terbit beberapa waktu lalu,[1] kedua buku ini juga merupakan hasil seleksi tulisan para peserta SPK (Sekolah Pengelolaan Keragaman) yang diselenggarakan oleh Program Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS) Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin UGM bekerja sama dengan berbagai lembaga lainnya. Program yang sudah dilakukan sejak 2012 itu kini sudah mencapai 8 (delapan) angkatan, dengan alumni yang tersebar di seluruh nusantara. Masing-masing angkatan diikuti sekitar 25 peserta, sebagian besar adalah para aktivis muda yang menaruh perhatian pada persoalan keragaman, dan diseleksi secara ketat. Mereka menulis tulisan awal tentang persoalan keragaman yang menarik minat mereka sebagai syarat mengikuti SPK. Setelah SPK berakhir, mereka diminta membuat kajian lebih lengkap tentang tema tersebut.

Karena berasal dari berbagai daerah di pelosok nusantara, tidak mengherankan jika persoalan keragaman yang menarik minat para peserta juga sangat beragam. Pada satu sisi, keragaman tematis ini memang menyulitkan para fasilitator yang terlibat dalam SPK. Namun, pada sisi lain, keragaman tersebut juga menantang dan makin menyadarkan kami semua, baik para peserta maupun fasilitator, mengenai kompleksitas tantangan pengelolaan keragaman yang menjadi fokus program SPK.

1 Lihat Mohammad Iqbal Ahnaf (ed.), *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia: Kontestasi dan Koeksistensi*, Yogyakarta: Program Studi Agama dan Lintas Budaya (CRCS) UGM, 2015.

Di situ kami sadar, Indonesia sungguh merupakan "laboratorium" pengelolaan keragaman yang sangat menarik, dinamis, dan kompleks. Lagi pula, yang menambah kompleksitas persoalan, bukan hanya keragaman yang patut diberi perhatian, tetapi juga kesatuan. Dinamika keduanya, antara keragaman dan kesatuan, merupakan *raison d'être* negara-bangsa ini, seperti tercermin dalam semboyan *bhinneka tunggal ika*. Dan ini membuka ruang penjelajahan yang sangat luas dan menarik mengenai bagaimana menemukan keseimbangan dialektis antara kutub keragaman dan kesatuan. Kedua kutub itu harus tetap ada. Sebab tanpa kesatuan, maka keragaman pun akan hilang, tercerai berai tanpa ikatan yang mempersatukan. Sebaliknya, hanya menekankan kesatuan, maka apa yang terjadi bukanlah keragaman, melainkan penyeragaman.

Program SPK sendiri memang dirancang untuk mengasah diri, baik secara kognitif maupun afektif, agar peserta – juga para fasilitator yang terlibat! – makin menyadari peliknya persoalan-persoalan tersebut. Bagi para peserta, yang sebagian besar datang dari kalangan aktivis, forum SPK seperti oase untuk sejenak menarik diri dari aktivisme, merenungkan kembali langkah-langkah advokasi di mana mereka selama ini terlibat, melihat persoalan secara kritis dari berbagai perspektif yang berbeda, sekaligus bertemu, belajar dan mengembangkan jejaring dengan aktivis dari berbagai daerah. Begitu juga para fasilitator terus menerus ditantang untuk melihat dimensi-dimensi baru keragaman yang dihadapi. Agaknya memang sulit sekali – jika bukannya mustahil – menemukan semacam "resep tunggal" bagaimana mengelola keragaman tersebut. Tidak heran jika rancangan awal program SPK, baik materi maupun pendekatan yang dipakai, juga harus terus menerus diperbarui agar mampu menangkap dinamika persoalan keragaman yang dihadapi.

Hal ini sangat gamblang terlihat dari pergeseran titik perhatian sejak SPK angkatan pertama (2012) sampai angkatan terakhir (2017), yang kemudian tercermin dalam tulisan-tulisan di buku ini maupun buku sebelumnya. Di masa-masa awal SPK, persoalan pengelolaan keragaman yang paling banyak menarik

perhatian dan didiskusikan menyangkut isu-isu seputar pluralisme keagamaan, khususnya tantangan kebebasan beragama dan/atau berkeyakinan (KBB) dan bagaimana menjaga koeksistensi damai antar-umat beragama. Isu tersebut memang menyedot perhatian banyak aktivis yang melakukan advokasi keragaman di tanah air, terutama sejak Juli 2005 karena dipicu oleh dua peristiwa nasional yang menghebohkan: keluarnya fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia) No. 07/Munas VII/MUI/15/2005 yang mengharamkan "sekularisme, pluralisme, dan liberalisme" dalam pemikiran Islam, serta fatwa No. 11/Munas VII/MUI/15/2005 tentang aliran Ahmadiyah yang dituduh "berada di luar Islam, sesat dan menyesatkan". Sekadar catatan, fatwa MUI tentang Ahmadiyah tersebut keluar hanya seminggu setelah serangan brutal massa yang mengatasnamakan "umat Islam" ke Parung, Bogor, tempat di mana JAI (Jamaah Ahmadiyah Indonesia) sedang melaksanakan *Jalsah Salanah* (pertemuan tahunan) ke-46.

Bagi beberapa pengamat, peristiwa tersebut, terutama serangan brutal ke JAI di Parung, menandai pergeseran penting dalam advokasi keragaman. Boleh dibilang sejak peristiwa tersebut, hampir seluruh perhatian para aktivis keragaman dicurahkan untuk melakukan advokasi isu KBB.[2] Begitu juga, setelah peristiwa tersebut makin banyak lembaga-lembaga atau figur-figur yang selama ini mengadvokasi HAM, seperti LBH (Lembaga Bantuan Hukum), Kontras (Komisi Orang Hilang dan Korban Tindak Kekerasan), SETARA Institute, dan lain-lain ikut terlibat ke dalam advokasi keragaman. Boleh jadi, hal ini karena makin banyak kasus-kasus hukum yang menimpa kelompok minoritas keagamaan, seperti kasus Yusman Roy dengan "salat dua bahasa", Sumardi di Sulawesi Barat dengan kasus "salat bersiul", Lia Eden dengan kasus *Salamullah*, dan lain-lain. Belum lagi ditambah kasus-kasus "klasik" penutupan rumah ibadah, serangan terhadap jamaah Ahmadiyah di berbagai daerah, kekerasan terhadap Syi'ah, dan banyak kasus lain yang

2 Lihat tulisan Zainal Abidin Bagir, "Memetakan Masalah dan Advokasi untuk Keragaman Agama", dan Robert W. Hefner, "Negara Mengelola Keragaman di Indonesia: Kajian Mengenai Kebebasan Beragama sejak Masa Kemerdekaan", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk., *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama: Sejarah, Teori dan Advokasi*, Yogyakarta: CRCS-UGM, 2014, hlm. 1 – 45.

menyibukkan aktivis keragaman. Karena itu tidak mengherankan jika, pasca serangan brutal ke Parung, diskursus keragaman di tanah air semakin didekati dan dibaca sebagai persoalan "kebebasan beragama dan/atau berkeyakinan" (KBB) dengan optik instrumen-instrumen HAM internasional yang sudah baku, seperti ICCPR (*International Covenant on Civil and Political Rights*).[3] Sudut pandang itulah yang kemudian mendominasi diskursus maupun advokasi keragaman, dan ikut mewarnai program SPK awal.

Fokus persoalan ini tercermin dalam isu-isu yang menjadi perhatian para peserta SPK. Jika melihat buku hasil tulisan mereka yang sudah terbit sebelumnya, isu-isu dalam lingkup KBB memegang porsi yang lumayan banyak, terutama kasus sengketa rumah ibadah (ada empat dari sebelas tulisan) dan kekerasan yang dialami kelompok minoritas, seperti Syi'ah di Sampang maupun penafian hak-hak kelompok penghayat agama leluhur nusantara. Optik advokasi KBB juga terasa menonjol, bahkan dipakai untuk membingkai dua bagian dari tulisan-tulisan tersebut.[4] Sementara itu, tulisan-tulisan yang dikumpulkan dalam kedua buku ini memberi kita potret keragaman yang jauh lebih luas dan kompleks. Memang benar, beberapa kasus "klasik" KBB, seperti sengketa rumah ibadah dan hak sipil penghayat agama leluhur nusantara, masih mendapat perhatian. Namun dimensi-dimensi keragaman lainnya mulai tampil ke permukaan, seperti diskriminasi terhadap bahasa daerah, pertarungan wacana mengenai orientasi seksual yang berbeda, ketegangan antar-etnis dan upaya rekonsiliasinya, diskriminasi dalam tatakelola distribusi kesejahteraan, kekerasan dalam sekolah, dan lainnya. Begitu juga sudut pendekatan, model tulisan maupun celah-celah advokasi yang ditawarkan pun punya banyak dimensi.

---

3 Dalam kajiannya, Bagir menuturkan pengakuan Uli Parulian Sihombing dari LBH Jakarta yang menginformasikan bahwa "isu KBB baru menjadi perhatian khusus setelah kasus penyerbuan Ahmadiyah di Parung pada Juli 2005." Lihat Zainal Abidin Bagir, "Memetakan Masalah dan Advokasi untuk Keragaman Agama", *ibid.*, khususnya hlm. 15 dan seterusnya.

4 Lihat Trisno S. Sutanto, "Pengantar: Rumah Ibadah: Mengapa Selalu Bermasalah?" dan Mohamad Miqdad, "Pengantar: Konflik dan Kebebasan Beragama: Memikirkan Kembali Strategi Advokasi" dalam Mohammad Iqbal Ahnaf (ed.), *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia, op.cit.*

Agak sulit untuk mencari benang merah yang dapat menautkan tulisan-tulisan dalam buku ini. Sebab, seperti sudah disinggung di atas, tulisan-tulisan ini lahir dari fokus perhatian para peserta SPK yang memang sangat beragam. Namun kita dapat menempatkannya dalam kerangka persoalan yang dewasa ini makin menantang: pertarungan identitas dan dampaknya bagi pengelolaan keragaman. Karena isu ini sudah lama menjadi perhatian global, bukan hanya di Indonesia, mungkin ada baiknya meninjau ke belakang secara singkat sebelum memetakan tulisan-tulisan yang dikumpulkan dalam buku ini.

Tantangan politik identitas

Ketika Tembok Berlin runtuh pada 1989 dan bersamaan dengan itu, negara-negara komunis di dalam Uni Sovyet satu demi satu rontok, ada euforia yang dirumuskan Francis Fukuyama bahwa sejarah sudah berakhir dengan kemenangan demokrasi liberal dan kapitalisme global.[5] Orang berharap, runtuhnya Tembok Berlin berarti hilangnya penghalang utama, dan kini umat manusia akan menikmati demokrasi pluralis dan kemajuan ekonomi tanpa halangan.

Tetapi tidak butuh waktu lama sebelum euforia itu menguap. Dunia tiba-tiba dikejutkan oleh serangkaian perang dan praktik genosida dalam skala raksasa, kali ini karena dorongan kebencian etnis maupun afiliasi keagamaan, seperti pembersihan etnis di Rwanda dan pembantaian massal komunitas Muslim Bosnia oleh Serbia. Sejarah ternyata belum berakhir. Dan, yang mengejutkan banyak pengamat maupun akademisi, sentimen ikatan-ikatan identitas primordial yang selama ini dianggap sudah mampu dilangkahi melalui penataan politik demokrasi konstitusional dalam konteks negara-bangsa, yakni ikatan darah, klaim keanggotaan kultural serta keagamaan, tiba-tiba kembali menyeruak dan mampu menyemangati gerakan-gerakan sosial-politik entah untuk menuntut kesetaraan, hak menentukan nasib sendiri, maupun mengobarkan kebencian terhadap kelompok-kelompok lain. Suatu

5 Frase itu populer sejak karya Francis Fukuyama yang mahsyur, *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press, 1992

bentuk *ethno-religious nationalism* yang sering berwajah brutal.[6]

Sejak saat itu, boleh dibilang, persoalan "politik identitas" mengemuka dalam diskursus global dan mengajukan tantangan besar bagi sistem demokrasi liberal yang diagung-agungkan banyak kalangan. Bagi sebagian pengamat, kemunculan politik identitas itu, walau membingungkan, dianggap sebagai fenomena sesaat yang mengiringi ambruknya sistem totalitarian. Namun anggapan seperti itu agaknya harus dibuang jauh-jauh, karena terlalu menyepelekan tuntutan yang muncul dari klaim-klaim kultural yang membuka ruang perdebatan sangat luas dan mendasar bagi penataan hidup bersama. Apalagi, perkembangan pasca runtuhnya Tembok Berlin makin mempertegas kenyataan bahwa persoalan identitas, baik itu klaim-klaim kultural dan religius maupun ikatan darah, tidak dapat lagi disepelekan dalam diskursus pergulatan teoretis maupun filsafat politik. Tantangan yang diajukan, boleh jadi, akan mengubah secara mendasar bukan hanya sistem penataan hidup bersama, tetapi juga persoalan cakupan kewarganegaraan, orientasi nilai yang hendak diperjuangkan, maupun makna politik itu sendiri. Dan semua itu, sudah tentu, akan mewarnai upaya-upaya untuk mengelola keragaman.

Sekadar contoh, agaknya menarik untuk melihat salah satu isu fundamental yang dewasa ini menjadi fokus perdebatan. Ambruknya sistem Komunisme dan kemunculan *cultural politics* yang berfokus pada persoalan identitas, juga telah mengubah fokus diskursus akademis global dari persoalan redistribusi dan keadilan sosial ke arah problem rekognisi dan toleransi. Soal ini membingungkan banyak pengamat. Misalnya, Slavoj Zizek, filsuf eksentrik asal Slovenia, mengeluhkan begini: "Mengapa begitu banyak masalah dewasa ini dilihat sebagai persoalan intoleransi, alih-alih sebagai persoalan ketidakmerataan, eksploitasi, atau ketidakadilan? Mengapa usulan pemecahan yang diajukan adalah toleransi, alih-alih emansipasi, perjuangan politik, atau bahkan

6 Dua laporan terkenal mengenai proses-proses ini adalah Amin Maalouf, *In the name of Identity: Violence and the Need to Belong*, Penguin Books, 2000 [asli dalam bahasa Perancis, 1996], dan Michael Ignatieff, *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Penguin Canada, 1993.

perjuangan bersenjata?"[7] Keluhan Zizek itu, rasanya, mencerminkan kegelisahan dan kebingungan para pemikir kontemporer melihat perkembangan perpolitikan sekarang, sehingga membuka ruang perdebatan antara mereka yang memperjuangkan rekognisi – konon sudah menjadi "tata bahasa moral" bagi gerakan-gerakan politik maupun konflik-konflik sosial – dengan mereka yang memperjuangkan redistribusi atau keadilan sosial.[8]

Tidak mungkin di sini menelusuri perdebatan teoretis tersebut secara menyeluruh, mengingat ranah persoalannya yang sangat luas dan kompleks. Namun ada baiknya melihat isu fundamental yang mendasari politik identitas, yakni bagaimana identitas itu sendiri dibentuk dan dipahami. Persoalan seputar ini dapat menjadi kerangka guna memetakan tulisan-tulisan yang diterbitkan dalam buku ini.

Dewasa ini makin disadari dalam ilmu-ilmu sosial maupun pemikiran filsafat kontemporer, bahwa identitas bukanlah entitas yang terberi (*given*), bersifat stabil dan koheren. Gagasan semacam itu – kerap disebut sebagai gagasan "subjek modern" yang akarnya dapat dilacak sampai revolusi subjek Cartesian, dan menjadi cikal bakal pemikiran modern[9] – kini dianggap sudah bangkrut, bahkan mati, dan diperlakukan sebagai "konstruksi fiktif" belaka. Kita tahu, kritik terhadap subjek modern dan posisinya yang dominan menjadi salah satu tema utama dalam pemikiran pasca-strukturalis dan pasca-modernis. Alih-alih melihatnya sebagai sesuatu yang

7 Lihat Slavoj Zizek, *Living in the End of Times*, London: Verso Books, edisi revisi, 2011, hlm. 5.

8 Karya terobosan Charles Taylor tentang politik rekognisi, dalam Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1992, kerap disebut sebagai karya awal yang membuka ranah perdebatan itu. Ini disusul oleh karya monumental Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1996 yang mendapat banyak tanggapan dan tantangan, khususnya dari Nancy Fraser. Lihat Nancy Fraser dan Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?: A Philosophical Exchange*, London: Verso Books, 2001. Juga baca esai-esai yang menanggapi perdebatan mengenai tema itu dalam Scott Lash dan Mike Featherstone (eds.), *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculture*, London: SAGE, 2002.

9 Tentang hal ini, lihat buku yang sangat berpengaruh dari Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989. Untuk paparan sejarah dan diskusi kontemporer yang sangat kaya, baca juga Jerrold Seigel, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005.

sudah terberi sebelumnya dan bersifat stabil, para pemikir tersebut bertolak dari gagasan bahwa identitas selalu merupakan hasil dari "konstruksi sosial" di mana di dalamnya berlangsung proses-proses politik dan relasi-relasi kuasa. Tidak heran jika untuk memahami identitas, maka orang harus mengurai sejarah sosial-politik dan relasi-relasi kuasa yang membentuknya.

Singkatnya, identitas adalah proses "subyektivikasi", memakai istilah yang dipopulerkan Michel Foucault (1926 – 1984), pemikir pasca-strukturalis dari Perancis yang sangat berpengaruh pada berbagai ranah kajian ilmu-ilmu sosial. Dengan istilah itu, Foucault melihat proses yang berlangsung dalam dua sisi sekaligus: subyektivikasi adalah proses penundukan (*subjected to*), tetapi *sekaligus* proses seseorang "menjadi subjek". Keduanya merupakan proses bersamaan di mana saling-tautan kuasa dan pengetahuan bekerja. Serangkaian kajian Foucault, mulai dari kegilaan, munculnya aparatus medis, kelahiran penjara, sampai sejarah seksualitas memperlihatkan kesaling-tautan kuasa-pengetahuan (*power-knowledge nexus*) yang membentuk subjek modern tersebut.[10]

Tentu saja gagasan para pemikir pasca-strukturalis itu mengundang kontroversi luas. Pada satu sisi, gagasan bahwa identitas merupakan konstruksi sosial dapat membebaskan kita dari apa yang disebut Amartya Sen sebagai "ilusi nasib", yakni ilusi tentang identitas yang unik dan dianggap sudah *dari sono*nya begitu.[11] Suatu "jati diri", memakai istilah yang dulu populer di masa rezim Orde Baru. Ilusi tersebut, seperti diperlihatkan Sen sepanjang bukunya itu, dapat berakibat fatal dan mendorong pada tindakan kekerasan terhadap kelompok-kelompok identitas yang tidak disukai. Apalagi jika ilusi tersebut didasarkan pada "afiliasi singular" yang menafikan pluralitas identitas di dalamnya. Banyak kasus kekerasan berdasarkan sentimen etnis dan/atau agama,

10 Pemikiran Michel Foucault sangat kompleks dan mempengaruhi begitu banyak ranah kajian ilmu-ilmu sosial. Pengantar terbaik mengenai pemikiran Foucault dapat ditemukan dalam karya klasik Hurbert L. Dreyfus dan Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, edisi kedua, Chicago: The University of Chicago Press, 1983. Tentang proses subyektivikasi, lihat tulisan Foucault yang menjadi *afterword* buku itu, "The Subject and Power", hlm. 208 – 226.

11 Lihat Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, London: Penguin, 2006.

bertolak dari ilusi seperti itu. Sebutlah misalnya identitas "orang asli Papua" (harus berayah-ibu "asli" Papua), yang akan menyingkirkan para pendatang, walau mereka sudah lahir dan besar di Papua; atau "Islam yang *kaffah*", yang akan menyingkirkan aliran-aliran pemahaman dalam Islam lainnya, seperti Ahmadiyah dan Syiah, sebagai "sesat" sehingga patut disingkirkan. Banyak contoh lain dapat disebut, namun hal itu menyadarkan kita, pendakuan seperti itu sesungguhnya bersifat ilusif (tidak ada ukuran serba-pasti apa itu "pribumi") dan menafikan pluralitas identitas di dalamnya (Islam, sebagaimana agama-agama lainnya, memiliki begitu banyak variasi pemahaman teologis).

Di situ, gagasan bahwa identitas, alih-alih sebagai "jati diri" yang terberi *dari sono*, merupakan hasil dari konstuksi sosial yang dapat diurai sejarah pertarungan kekuasaan yang membentuknya, memang dirasa membebaskan. Akan tetapi, pada sisi lain, gagasan tersebut juga menggelisahkan banyak kalangan. Apakah benar bahwa seluruh dimensi identitas kita merupakan hasil dari konstruksi sosial belaka? Tidak adakah semacam "jati diri" (*core self*) yang dapat menjadi jangkar di tengah perubahan kehidupan yang makin cepat sekarang? Salah satu ruang perdebatan yang menarik soal itu ada dalam perkembangan feminisme kontemporer.

Susan J. Hekman, dalam telaahnya yang bagus untuk meninjau ulang politik identitas, melancarkan kritik tajam terhadap pemikiran feminisme pasca-modern, seperti yang diajukan Judith Butler. Bagi Hekman, kritik Butler terhadap "subjek modern" yang esensialis, stabil dan sudah *dari sono*nya begitu memang tepat (Butler menyebut identitas seperti itu tak lain sebagai "konstruk fiktif" belaka); begitu juga anjurannya untuk lebih menaruh perhatian pada kekuatan-kekuatan sosial-politik yang membentuk identitas gender. Namun, bertolak dari berbagai riset para feminis lain maupun riset-riset dalam perkembangan sosial-psikologis, Hekman tetap menganggap konsep "jati diri" (*core self*) harus dipertahankan.

Tesisnya menarik. Identitas, menurut Hekman, merupakan "landasan tanpa fondasi" (*an ungrounded ground*) yang memberi

jangkar bagi perjalanan hidup seseorang. "Tesis saya adalah bahwa orang dapat menteorisasikan inti identitas yang stabil tanpa harus menolak konstruksi sosial atau mengandaikan adanya subjek yang esensialis, yang sudah terberi sebelumnya, yakni subjek modernis atau sejenisnya," tulis Hekman. "Karena itu saya mengajukan argumen tentang adanya jati diri (*core self*) yang dikonstruksi secara sosial pada masa kanak-kanak awal kehidupan seseorang, namun mampu memberi landasan yang kokoh bagi perkembangan di masa dewasanya. Jati diri ini punya landasan, suatu diri yang stabil, namun landasan itu sendiri merupakan hasil konstruksi sosial."[12] Bertolak dari gagasan ini, Hekman mengusulkan distingsi antara "diri yang privat", yakni *core self* itu sebagai jangkar bagi perjalanan hidup seseorang, dengan "identitas publik" sebagai arena pertarungan sosial-politik yang makin menentukan wajah perpolitikan ke depan.

Di Indonesia, percakapan dan pertarungan tentang identitas sudah lama mewarnai sejarah negara-bangsa yang sangat majemuk ini. Kita dapat melihatnya sejak saat gagasan Indonesia, mulai dari sekadar penamaan linguistik, sampai akhirnya menjadi cita-cita suatu negara modern yang multi-etnis dan sekuler di tangan trio pendiri Indische Partij (1912), yakni Soewardi Soeryaningrat, E.F.E. Douwes Dekker, dan Tjipto Mangoenkoesoemo.[13] Begitu juga kita dapat menemukannya dalam proses deliberasi para pendiri negara-bangsa ini dalam persidangan BPUPK (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan), PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia), sampai perumusan UUD 1945.[14] Namun seluruh proses percakapan tersebut seperti berhenti sama sekali, sejak rezim Orde Baru menancapkan kekuasaannya dan melancarkan politik penunggalan "jati diri bangsa" serta penciptaan "hantu

12 Susan J. Hekman, *Private Selves, Public Identities: Reconsidering Identity Politics,* University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2004, khususnya hlm. 14 – 15.

13 Sejarah pergulatan tentang gagasan Indonesia yang sangat kaya disajikan dengan menarik oleh R.E. Elson, *The Idea of Indonesia: Sejarah Pemikiran dan Gagasan*, Jakarta: Penerbit Serambi, 2008.

14 Dokumen lengkap mengenai proses deliberasi itu dapat ditemukan dalam RM. A.B. Kusuma (penyunting), *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945: Memuat Salinan Dokumen Otentik Badan Oentoek Menyelidiki Oesaha-Oesaha Persiapan Kemerdekaan*, Jakarta: Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2016.

SARA (Suku, Agama, Ras, dan Antar-golongan)" untuk mengelola keragaman identitas. Di situ, perbedaan identitas dianggap sebagai "ancaman" bagi kestabilan maupun proses pembangunan nasional.

Runtuhnya Orde Baru sejak Mei 1998 membuka ruang diskursus dan politik yang sangat luas bagi beragam ekspresi identitas. Aneka klaim kultural maupun pandangan keagamaan yang selama ini dilarang tampil ke permukaan, tiba-tiba kembali mencuat dan menuntut perhatian. Dan semua itu membuat kita kembali harus mencari keseimbangan baru antara keragaman ekspresi identitas maupun kesatuannya di dalam konteks negara-bangsa yang masih tertatih-tatih belajar berdemokrasi. Tulisan-tulisan yang dikumpulkan dalam buku ini menjadi saksi kerumitan pertarungan aneka aspirasi identitas itu, pengelolaan keragamannya, maupun upaya-upaya untuk mencari penyelesaian dalam ketegangan dan konflik-konflik sosial yang dipicu olehnya.

Pertarungan Identitas dan Persoalan Pengelolaan Keragaman

Seperti sudah disebut di awal, tulisan-tulisan yang diterbitkan dalam kedua buku ini berasal dari hasil-hasil laporan para peserta SPK yang memiliki latar belakang sangat beragam, mulai wilayah, fokus perhatian, pendekatan yang dipakai, maupun gaya penulisan. Dengan sengaja, keragaman pendekatan dan gaya penulisan dipertahankan dalam buku ini. Tidak heran jika orang dapat menemukan tulisan yang seperti makalah ilmiah laiknya, tetapi ada juga yang lebih mirip laporan jurnalistik, bahkan refleksi keterlibatan personal.

Masing-masing tulisan memang berdiri sendiri-sendiri. Akan tetapi, memakai persoalan tantangan politik identitas yang diurai sebelumnya, kita dapat mengelompokkan tulisan-tulisan ini ke dalam dua lingkaran tematis yang saling berkaitan: *pertama*, bagaimana identitas dikonstruksikan yang menimbulkan persoalan eksklusi sosial; dan, *kedua*, berbagai upaya alternatif untuk membangun inklusi sosial secara baru. Dibaca seperti itu, tulisan-tulisan yang diterbitkan dalam buku ini memberi kita aneka potret

pertarungan identitas dan tantangan pengelolaan keragaman yang berlangsung riuh rendah pasca tumbangnya rezim Orde Baru.

Karena alasan perbedaan lingkaran tematis itu, sekaligus alasan teknis agar buku yang diterbitkan tidak terlalu tebal, maka hasil-hasil kajian dibagi ke dalam dua buku terpisah, walau saling terkait. Dalam buku ini, beberapa jalan alternatif untuk membangun inklusi sosial dikaji lewat pengalaman konkret dari berbagai upaya advokasi yang selama ini dilakukan.

Salah satu aspek penting di dalam membangun inklusi sosial adalah "memori kolektif" tentang relasi-relasi sosial yang harmonis yang pernah ada dan tersimpan dalam banyak bentuk, entah itu cerita-cerita rakyat, babad, maupun tari-tarian dan nyanyian yang masih sering dipentaskan bersama. Aspek ini menjadi pintu masuk guna merekonstruksi-ulang proses-proses inklusi sosial. Kajian **Nurhidayah** mengambil dua teks klasik, yakni Babad *Arumbinangan* dan sejarah *Kolopaking*, guna menarasikan kembali memori kolektif tentang relasi antar-etnis Tionghoa dan Jawa Muslim di Kebumen yang pernah harmonis. Begitu juga **Jumardi Putra** membongkar teks-teks klasik sejarah Jambi di masa lampau guna menggugat konstruksi "identitas Jambi" yang kini makin terbelah. Sementara itu, dari Kabupaten Alor di ujung timur Indonesia, **Kristoforus Boro Making** menggali nilai-nilai kearifan lokal, *Taramiti Tominuku*, sebagaimana tercermin lewat tarian dan syair-syair sebagai cara untuk menjaga keragaman dan melibatkan semua kelompok. Model kultural ini, bila dilakukan sungguh-sungguh, dapat menjadi identitas perekat yang mengatasi perbedaan.

Kasus yang dianalisa oleh **Stefanus Iwan Listiyantoro** memang termasuk kasus "klasik" dalam advokasi KBB: penutupan tempat ibadah – di sini Gereja Isa Almasih di Sleman. Namun penelusurannya membuka kemungkinan inklusi sosial lewat dialog-dialog intensif. Begitu juga, laporan **Juwanto** tentang upaya-upaya advokasi bagi hak-hak masyarakat penganut agama leluhur nusantara, termasuk kasus "klasik" yang sudah lama mendapat perhatian dalam SPK. Dalam laporannya, Juwanto memperlihatkan bagaimana kemampuan untuk menggalang keterlibatan banyak

lembaga, kesatuan visi, dan pengorganisasian yang baik merupakan kunci keberhasilan advokasi. Pada pertengahan Oktober lalu, upaya advokasi itu berhasil memenangkan pengujian konstitusional terhadap pasal-pasal dalam UU Administrasi Kependudukan di Mahkamah Konstitusi lewat Putusan No. 97/PUU-XIV/2016 tanggal 18 Oktober 2017. Sementara itu, kita mendengar cerita berbeda dalam kasus advokasi terhadap kekerasan sektarian di Sampang. Dalam refleksinya, **Fiqh Vredian Aulia Ali** melukiskan tahap-tahap advokasi yang telah dilakukan terhadap kasus komunitas Syiah di Sampang serta kendala-kendala yang menghadang. Baik *islah* sebagai inisiatif di akar rumput maupun upaya rekonsiliasi dari pusat, agaknya punya keterbatasan tersendiri sehingga menghasilkan suatu rekonsiliasi tanpa rekognisi. Lalu apakah ada alternatif lain?

Sulit menjawab pertanyaan itu. Namun ada tiga model alternatif advokasi yang menarik untuk dicoba. Dari ujung timur Indonesia, **Aston Situmorang** melukiskan peran perempuan suku Byak di Kabupaten Biak Numfor dalam merajut perdamaian melalui tradisi *bin byak* yang menarik. Sementara itu, masih dari ujung timur Indonesia, **Hardin Halidin** mencoba pendekatan *community development*, termasuk di dalamnya pengelolaan sampah, sebagai ajang untuk membangun perdamaian antar-kelompok agama di Papua. Alternatif lain disodorkan oleh laporan menarik **R.M. Adityo Hadiseputra** mengenai eksperimen *home schooling* yang dilakukan oleh komunitas eks-Gafatar guna menghadapi diskriminasi pendidikan yang dialami anak-anak mereka. Dengan langkah itu, kelompok yang tersingkir dapat mempertahankan eksistensi mereka walau harus menghadapi tekanan dari banyak pihak.

Penutup

Seperti sudah disinggung di atas, keragaman identitas, baik gender, ikatan darah, klaim kultural maupun keagamaan, mengajukan tantangan sangat berat pada pengelolaan keragaman. Dalam konteks Indonesia yang sedang tertatih-tatih membangun sistem yang

demokratis dan berkeadilan, tantangan tersebut makin dirasakan pasca runtuhnya rezim Orde Baru dan memaksa kita semua merenungkan kembali keseimbangan antara warisan kebhinnekaan sekaligus kesatuan kita sebagai negara-bangsa.

Mungkin benar, tidak ada "formula tunggal" yang siap pakai dan dapat diterapkan dalam semua konteks mengenai bagaimana mengelola keragaman di tengah arus perubahan yang sangat cepat dengan segala gejolak sosial-politik yang mengiringinya. Tulisan-tulisan dalam buku ini memberi sekilas cerita mengenai berbagai upaya alternatif yang sudah dilakukan guna mengelola keragaman. Tentu saja, semua potret yang disajikan masih sangat terbatas, dan butuh kajian-kajian lebih mendalam. Jika tulisan-tulisan ini dapat memancing penelitian lebih mendalam, rasanya tujuan buku ini sudah tercapai.

Satu hal yang jelas, seluruh kerumitan yang dihadapi itu makin membuat kami semua, baik fasilitator maupun peserta SPK, yakin bahwa Indonesia merupakan "laboratorium sosial" paling kaya untuk mengkaji bagaimana mengelola keragaman dan sekaligus kesatuan. Lagi pula, Indonesia adalah rumah kita bersama. Dan, seperti pernah diingatkan oleh alm. Gus Dur, salah seorang guru bangsa terbaik, "Jangan pernah capai mencintai Indonesia."

Semoga Anda juga.

BAGIAN SATU

Konstruksi Identitas dan Persoalannya

Rekognisi Relasi Tionghoa dan Jawa Muslim di Kebumen

Nurhidayah

Pengantar

Tragedi rusuh 1998 di Kebumen antaretnis Tionghoa dan Jawa Muslim di Kebumen menyisakan sejarah yang tidak akan terlupakan dalam membangun relasi antaretnis. Sebuah kaca benggala dalam membangun harmoni pernah terbangun bagi kedua etnis. Sebagaimana hasil wawancara penulis dengan Go Gwat Nio (62 tahun) seorang perempuan etnis Tionghoa yang tinggal di Pasar Rabuk Kebumen di sebuah komplek perumahan yang membaurkan etnis Jawa dan etnis Tionghoa. Namun demikian, rumah dan tokonya tetap aman dan dijaga masyarakat sekitar ketika meletus peristiwa 1998. Padahal di depan gang di depan pasar Rabuk tersebut sudah datang dua truk massa yang teriak-teriak "bakar China". Trauma masih terus ada seperti ungkapan Go Gwat Nio berikut ini; " Saya trauma *mba,* tetapi kami harus tetap meneruskan hidup, kami juga instrospeksi jangan-jangan kami salah. Tetapi orang Jawa juga harus instrospeksi."

Tragedi 1998 melukai bangunan relasi sosial budaya yang telah terbangun sebelumnya di kota Kebumen. Peristiwa tragedi 07-08 September 1998 di mana sekelompok massa pribumi Jawa melakukan berbagai penjarahan, perusakan bahkan pembakaran milik etnis Tionghoa, mulai dari toko, gudang, rumah serta tempat ibadah seiring dengan meningkatnya anti ras di tingkat Nasional. Pada masa itu, banyak etnis Tionghoa di Kebumen memilih mengasingkan diri untuk sementara waktu ke berbagai daerah atau

kota di Indonesia, seperti ke Yogyakarta, Semarang dan beberapa kota di Jawa Barat. Dari peristiwa tragedi September 1998, kerugian yang ditimbulkan akibat dari kerusakan fasilitas umum Rp.6.625.000, fasilitas perdagangan Rp.3.315.387.250, fasilitas pergudangan Rp.1.254.686.420, fasilitas industri Rp.641.200.000 total Rp.5.325.092.670, armada yang terbakar Rp.2.041.500.000.[1]

Meskipun kini kondisi relasi antaretnis di Kebumen secara umum semakin membaik, namun realitas di mana masih ada juragan China yang galak dan suka membentak para pekerjanya, melarang pekerja Muslim di tokonya memakai jilbab tentu perlu diminimalisir. Perasaan keakuan dari beberapa majikan etnis Tionghoa di Kebumen tidak boleh berlebihan. Kondisi ini tentu saja ibarat api dalam sekam. Apalagi seiring dengan berkembangnya modernisasi dan mudahnya akses komunikasi dan transportasi serta naiknya tingkat pendidikan masyarakat Kebumen memunculkan 1) banyak kaum terpelajar baru, masyarakat baru, paham baru, model keberagamaan baru yang responsif dan cenderung intoleran. Tidak menutup kemungkinan dapat menimbulkan argumentasi baru, model perilaku baru dalam bersosialisasi. 2) Sebagai contoh kedatangan pihak ketiga yang bersifat tak bertanggung jawab bisa saja menimbulkan tindakan anarkis orang yang tidak bertanggungjawab. 3) Meningkatnya paham-paham radikalisme yang dibawa oleh para pelajar dan/atau gaya hidup eks urban yang pulang dari perkotaan dan negara lain yang dewasa ini secara tidak langsung membawa sikap dan model perilaku yang berbeda, perlu mendapat perhatian karena sangat berpotensi untuk menimbulkan bibit-bibit konflik. Apalagi terkadang setelah tidak bekerja di kota mereka pulang dan menganggur. Kebiasaan minum miras tetap dilakukan tanpa melihat di sekitar tempat ibadah umat tertentu, seperti di sekitar gereja. Meski pelakunya kadang ada juga yang Kristen namun ada juga yang Muslim dan ini bisa menimbulkan konflik berbau SARA. Kasus terbaru yaitu penyalahgunaan ijin oleh oknum LSM Kristen dari Bandung sebagaimana yang diceritakan

1 Lihat, Suaedy (ed), Rusuh di Kebumen 1998: 07 September 1998. Jakarta: Grafindo, 1999, lampiran 1-2.

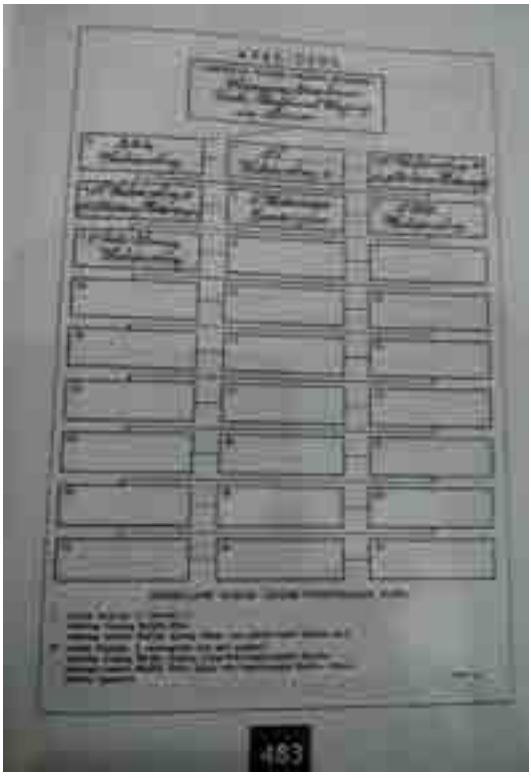
oleh Pdt. Prima kepada penulis. Ijin di surat adalah bakti sosial dan pengobatan gratis, tetapi praktiknya mereka juga membagi-bagikan brosur-brosur doa dan peribadatan Kristen kepada masyarakat yang datang. Hal ini hampir meletupkan konflik antaragama yang dimobilisasi FPI (Front Pembela Islam) dari kecamatan lain. Untungnya, kasus ini bisa diselesaikan di tingkat pengambil kebijakan Kebumen mulai Sekda, Tokoh agama Islam dan Kristen setempat, FKUB (Forum Kerukunan Umat Beragama), Kepolisian Sektor dan Kodim beserta tokoh masyarakat perwakilan masyarakat setempat dengan hasil damai.

Stereotip antaretnis yang terkesan biasa, namun sewaktu-waktu bisa meletupkan konflik baru. Stereotip dan sentimen dari etnis Tionghoa terhadap etnis Jawa yang miskin, malas, kotor; sebaliknya stereotip dari etnis Jawa terhadap etnis Tionghoa yang pelit, galak, sombong perlu diwaspadai. Kewaspadaan ini muncul karena secara sosiologis aksi kerusuhan tahun 1998 antaretnis Tionghoa dan Jawa merupakan wujud akumulasi stereotip dan sentimen anti etnis yang meletup. Sebagaimana perubahan sosial, dendam, diskriminasi, kecemburuan sosial adalah beberapa faktor pemantik tragedi September 1998 di Kebumen.

Berdasarkan alasan di atas, tulisan ini diharapkan mampu memberikan sumbangan pemikiran untuk meminimalisir isu SARA yang sedang menggejala di Indonesia di tingkat akar rumput melalui *study literacy* serta mendorong perlunya membangun memori kolektif masa lalu tentang bagaimana *Nation* ini dibentuk. Pemilihan sejarah lisan dan babad yang telah ditulis dan dinarasikan kembali dalam kumpulan sejarah Kebumen dan diakui Pemerintah Kebumen adalah langkah penulis dalam merekognisi relasi antaretnis di Kebumen, khususnya generasi muda baik mahasiswa, pelajar dan atau para pemangku kebijakan di Kebumen. Sumber primer penulisan naskah ini adalah Babad Arumbinangan[2] dan sejarah Kolopaking. Keduanya termasuk di antara sumber

2 Babad Arumbinangan dalam konteks kajian literasi ini adalah kutipan naskah yang telah diterjemahkan tentang peristiwa perang Sunan Kuning, R.Garendi dan terkait dengan sejarah Kebumen.

sejarah yang dikaji penulis. Sejarah Silsilah Wiraseba Banyumas Ki Ageng Mangir Kolopaking Arumbinang[3] ditulis oleh K.R.T. Tirto Wenang. Beliau adalah putra keturunan Kolopaking III. Di bawah ini silsilah K.R.T Tirto Wenang.



Gambar 1: Silsilah K.R.T. Tirto Wenang.

Silsilah ini merupakan sejarah lisan yang berasal dari sejarah lisan turun temurun yang kemudian dibukukan oleh K.R.T Tirta Wenang.[4] Sumber primer lainnya adalah Sejarah Kebumen yang berisi babad Arung Binangan, dongeng Karangsambung dan babad Ambal. Sumber sekunder dalam penulisan adalah arsip-arsip pemerintah Kota Kebumen yang terkait sejarah kota Kebumen,

3 Buku ini adalah buku sejarah yang ditulis salah satu keturunan Kolopaking III dengan Tan Ping Nio. Buku ini merupakan kumpulan sejarah lisan yang tuturkan oleh keturunan Tan Ping Nio dan dibukukan serta menjadi salah satu arsip daerah Kebumen.

4 Tirta Wenang adalah salah satu keturunan R.Kolopaking III dengan istrinya Tan Ping Nio yang berasal dari etnis Tionghoa.

seperti buku Rusuh di Kebumen, 07 september 1998 yang diedit oleh Ahmad Suaedy; buku Babad Tanah Jawi, dan buku-buku lain yang mendukung tema ini. Meski demikian, observasi lapangan dan penggunaan *oral history* (sejarah lisan) serta pendokumentasian adalah langkah yang dipakai untuk mendukung dan menguatkan data yang telah ada. Metode penelitian ini dilakukan dengan menelusuri beberapa keturunan Kolopaking III dan Tan Phing Nio yang masih tinggal di Kebumen beserta pihak-pihak yang terkait seperti juru kunci makam keluarga Kolopaking III dan juru kunci makam Tan Phing Nio. Dengan demikian, penelusuran ini diharapkan mampu meminimalisir subyektifitas dari tulisan ini. Berikut ini adalah beberapa sumber literasi yang akan dikaji dan merupakan kumpulan babad di Kebumen. Sementara itu, sumber-sumber ini juga telah diterjemahkan dan diakui oleh Pemda Kebumen sebagai bagian dari sejarah dan arsip Kabupaten Kebumen.

Gambar 2: Foto Buku Sejarah yang memuat kisah tentang Ki Ageng Mangir Kolopaking Arung Binang

Sebagaimana ungkapan James H. Liu and Denis J. Hilton dalam *How The Past Weighs on The Present: Social Representations of history and their role in identity politics* yang disadur dari Malinowsky (1926) bahwa mitos mulai dimainkan saat upacara-upacara, atau peraturan sosial atau moral yang menuntut pembenaran, surat wasiat kuno, kenyataan dan kesucian; mitos tidak hanya dipandang sebagai informasi tambahan, tapi ini adalah surat perintah, piagam, dan bahkan panduan praktis untuk aktivitas yang terhubung dengannya.[5] Dengan pernyataan ini maka sejarah lisan yang merupakan warisan turun temurun yang kebenarannya diakui oleh pelaku dan orang lain termasuk dalam konteks ini adalah sejarah relasi etnis Jawa dan Tionghoa di Kebumen. Dalam konteks membangun kembali memori harmoni dua etnis berpengaruh di Kebumen peristiwa dan mitos atau cerita lisan, sejarah lisan perlu diberi ruang untuk muncul kembali meski terdapat interpretasi yang berbeda dalam merekognisi memori kolektif tentang keberlangsungan hidup yang harmoni antar dua etnis tersebut.

Riset ini diharapkan dapat memberikan pengetahuan baru mengenai faktor penunjang dan penghambat dalam pengelolaan etnis yang beragam. Riset ini diperlukan untuk memberikan perubahan dalam memberikan model alternatif pengelolaan memori kolektif masyarakat Kebumen dalam rangka meminimalisir konflik antaretnis sehingga konflik antaretnis tidak lagi terulang. Contoh konkret yang bisa ditawarkan adalah mendorong terbentuknya forum komunikasi antaretnis, forum-forum kesejarahan untuk membangun memori kolektif, penguatan kembali memori persaudaraan dua etnis ini dalam sejarah Kebumen.

Rusuh Kebumen September 1998

Sejarah keberadaan kota Kebumen yang merupakan bagian wilayah Mataram meninggalkan sejarah yang tidak sedikit, termasuk wilayah heterogen baik secara agama, sosial budaya, ekonomi maupun politik. Keragaman etnis di Kebumen ditunjukkan dalam

5 Lihat James H. Liu and Denis J. Hilton. *How The Past Weighs on The Present: Social Representations of History and Their Role in Identity Politics*. Britis Journal and social psycology. 2005.

tabel berikut berdasarkan data dari BPS Kebumen (2010).

No	Suku/etnis	Jumlah
1	Jawa	90 %
2	Tionghoa	6 %
3	Sunda, batak, Arab, dll	4 %

Meskipun secara historis Kebumen pernah menjadi bagian wilayah kerajaaan Mataram pada masa lampau yang berkultur priyayi, namun secara sosio kultural masyarakat Kebumen merupakan masyarakat egaliter, di mana bahasa Ngapak adalah bahasa keseharian masyarakat sehari-hari. Menurut sosiolog Selo Sumarjan, bahasa Ngapak merupakan bahasa yang mencerminkan penolakan terhadap adanya kastanisasi dan stratifikasi sosial, namun ramah dan halus.

Peristiwa tragedi 07 September 1998 dalam Suaedy diceritakan bahwa jam 09.30 WIB sampai tanggal 8 September 1998 pada awalnya adalah masalah personal antarburuh (Sukiman) dan majikan (Elizabeth Listyawati), yang mana sang majikan perempuan sering memukul dan mencaci maki buruh di tokonya.[6] Karena sering mendapat perlakuan tersebut, sang buruh pada hari tersebut menangis, dengan mata sembab dan bibir berdarah serta luka memar di mukanya tetap melayani pembeli yang datang ke toko onderdil mobil dan sepeda motor Rejo Agung milik majikannya. Beberapa pengunjung toko penasaran dan iba sehingga menanyakan kenapa muka pemuda kerempeng tersebut seperti *nelongso*. Toko Rejo Agung tempat Sukiman bekerja berada di depan terminal sehingga banyak kenek dan sopir di terminal yang kenal dekat dengan Sukiman. Sang majikan adalah etnis Tionghoa dan sang buruh adalah etnis Jawa Muslim. Peristiwa Sukiman ternyata kemudian menjadi awal penyebab kerusuhan yang berbau rasial anti China 7-8 September 1998 di Kebumen.

Suaedy[7] mendeskripsikan kebetulan atau tidak, namun kerusuhan model yang sama, berbau agama dan etnis sedang

6 Lihat, Suaedy, ibid., hlm. 29.
7 ibid., hlm. 29-34.

menggejala dibanyak daerah mengiringi mundurnya Soeharto dari kekuasaan. Perasaan setia kawan dan rasa penasaran karena melihat seorang laki-laki menangis dengan muka memar memunculkan empati dalam diri teman-teman Sukiman, seperti Surono, Saimun dan Diran. Saimun mendesak Sukiman untuk menceritakan peristiwa yang sebenarnya. Namun Sukiman tetap mengelak, bahkan ketika dipertemukan dengan juragannya Sukiman tetap diam. Pada akhirnya teman-teman Sukiman menuntut Yohanes suami dari Elizabeth Lisetyawati untuk mengakui apa yang telah diperbuat terhadap Sukiman. Yohanes dan istrinya mengelak dan tidak mau mengakui. Akhirnya mereka pergi ke Mapolsek Kebumen dan Sukiman bercerita bahwa memang terkadang majikan perempuan suka memukul dan menendangnya. Polisi berhasil menyelesaikan perkara dengan cara mendamaikan Sukiman bersama majikannya.

Namun ketika kembali ke toko, mereka melihat bahwa di depan toko sudah berkerumun orang sekitar 50 orang. Di antara kerumuman ada yang mulai melempari toko dengan batu, mengambil beberapa ban dari toko dan ditaruh di jalan lalu dibakar. Massa kemudian bertepuk tangan sambil menyanyikan lagu panjang umurnya. Tak lama kemudian, ada seseorang yang kemudian melempar toko dengan api yang membuat toko terbakar hingga atap. Yohannes dan keluarga langsung melarikan diri entah kemana.

Perilaku nyonya pemilik Rejo Agung yang *mbrengkunung* sudah menjadi rahasia umum seperti diucapkan seorang pelanggan. Dari toko Rejo Agung, massa semakin tidak terkendali, pembakaran dan penjarahan pun merembet sampai pagi hari berikutnya. Kebumen penuh dengan api dan asap. Situasi saat itu mencekam sebagaimana diceritakan Imam Satibi, Komper Wardopo, dkk dalam risetnya tentang Rusuh di Kebumen 1998.

Meskipun banyak jumlah toko bangunan dan armada milik etnis Tionghoa yang dibakar massa, banyak juga yang berhasil diselamatkan. Yang menyelematkan harta milik tersebut justru dilakukan oleh para kiai bersama santri-santri dari pondok di sekitar Kebumen. Dalam Nurhidayah (2014) diceritakan tentang

Lidya (62 tahun) seorang etnis Tionghoa yang orang tuanya memiliki toko di jalan Kolonel Sugiono.[8] Dalam wawancara dituturkan bahwa tokonya tidak dibakar massa karena banyak santri yang ditugaskan oleh kiai dari Pesantren di sekitar Kebumen berjaga-jaga di depan tokonya. Meme (43 tahun)[9] juga menceritakan dengan antusias, pengalamannya tahun 1998 di mana toko orang tuanya dijaga oleh para santri. Keluarganya mengungsi dan barang-barang di toko dititipkan di rumah K.H. Nurkhamid yang merupakan tokoh ulama sepuh Nahdhatul Ulama (NU) di Kebumen hingga kondisi aman seperti semula.

Pasca rusuh 1998 Meme menikah dengan pribumi Muslim. Dia pun dengan suka rela masuk Islam. Meskipun sekarang sudah bercerai dengan suami, ia dan anaknya tetap beragama Islam, serta aktif di kegiatan Muslimat Nahdhatul Ulama Kebumen. Begitu pula anaknya lebih memilih sekolah di SMK Maarif 1 Kebumen dengan tujuan bisa sekolah sambil mengaji.

Trauma tentu dialami etnis Tionghoa. Bagi etnis Jawa yang tidak sepakat dengan kerusuhan itu menilai bahwa peristiwa pembakaran toko, rumah dan gudang milik etnis Tionghoa adalah sebuah sikap berlebihan dalam menyelesaikan suatu masalah. Pengalaman penulis yang masih usia Sekolah Menengah ketika peristiwa itu meletus sangat terkejut dan heran. Penulis melihat toko-toko dibakar padahal itu adalah toko langganan ibu penulis. Penulis melihat orang etnis Tionghoa tersebut baik dan bersahabat. Keterkejutan dan keheranan penulis juga bertambah ketika beberapa anggota keluarga teman penulis yang jauh dari pemukiman etnis Tionghoa ikut menjarah. Dia bahkan adalah seorang pelajar yang bersama para tetangganya ikut menjarah gudang minuman seorang etnis Tionghoa. Peristiwa penjarahan itu dia ceritakan kepada penulis dengan bangga pagi hari setelah penjarahan.

Hal positif dari peristiwa 1998 adalah bahwa peristiwa itu menjadi alat kontrol dalam mengendalikan sikap masing-

8 Nurhidayah, Relasi Etnis Tionghoa dan Jawa Muslim pasca Konflik 1998. Jakarta: Proceeding Islage, 2015.

9 Wawancara tanggal 05 juni 2015. Data dari artikel penulis dalam Proceeding Islage

masing etnis di Kebumen. Para pekerja etnis Jawa sudah mulai diperbolehkan mengekspresikan kebebasan agama seperti bekerja dengan jilbab meski pun masih ada yang belum. Orang etnis Tionghoa juga menyediakan waktu dan tempat salat untuk para pekerja yang Muslim. Etnis Tionghoa juga lebih *enjoy* dan akrab dalam berinteraksi dengan etnis Jawa Muslim, seperti Meme yang biasa melayani salon keliling dengan sistem *door to door*. Etnis Jawa juga lebih meningkatkan kinerja dan kualitas kemampuannya. Sikap dan bahasa yang digunakan oleh para majikan untuk memanggil dan memberi tugas kepada pekerja juga lebih sopan dan halus. Seperti "*Cah lanang*" dengan nada halus digunakan untuk memanggil pekerja laki-laki yang muda. Para pengusaha dan para tokoh elite etnis Tionghoa juga berbaur dengan semua golongan dan semua agama tanpa melihat latar belakang masing-masing dan aktif dalam forum Kerukunan Umat Beragama di Kebumen (FKUB).

Sebagai sebuah wilayah yang bisa dikategorikan sebagai daerah multikultural yang terbuka terhadap semua etnik, Kebumen juga didukung oleh letak geografisnya sebagai daerah transit Jawa. Meningkatnya tingkat pendidikan yang diikuti melonjaknya angka lulusan siap kerja secara tidak langsung meningkatkan angka tenaga kerja atau urban di Kebumen baik tenaga kerja laki-laki maupun perempuan. Kepulangan kaum urban terpelajar dan pekerja ini membawa pemikiran dan model karakter baru, seperti Salafi, FPI, MTA. Sehingga bila masing-masing etnis tidak saling mengelola sikap dan ekspresi maka kasus 1998 bisa terulang. Memori bersama bahwa konflik merugikan semua pihak sejak dini dapat meminimalisir setiap aktivitas atau stereotip yang berbau SARA.

Demikian halnya dengan kondisi relasi antara etnis Tionghoa dan Jawa di Kebumen pasca tragedi 1998. Meski sekarang ini terlihat damai, kemungkinan-kemungkinan timbulnya konflik masih ada. Boleh dikatakan bahwa situasi damai dalam relasi antaretnis di masing-masing etnis ibarat api dalam sekam. Lebih lagi peristiwa rusuh 1998 di Kebumen juga dilatarbelakangi oleh meningkatnya skala politik secara nasional yang turut memberi

stimulus konflik berbau SARA. Beragamnya model keragamaan di tingkat nasional dan lokal disertai meningkatnya sikap intoleran dan mudahnya akses komunikasi patut juga diwaspadai karena bisa menjadi pemicu eksternal.

Peristiwa 1998 di Kebumen merupakan fakta empiris yang tidak terpisahkan dari konstelasi politik 1998 di Jakarta yang anti etnis Tionghoa. Latar belakang peristiwa yang bersifat pribadi antara buruh dan majikan bisa memantik peristiwa 1998. Hal yang sama bila tidak mau terulang kembali maka perlu pengikat memori masing-masing etnis atau *memory collective* di dua etnis tersebut. *Memory collective* tentang bagaimana relasi harmoni pada masa sebelum 1998 dalam kehidupan sehari-hari antar dua etnis ini bisa dihidupkan kembali untuk mencegah dan meminimalisir stereotip, trauma, sentimen antaretnis. *Memory Collective* harus dibangun kembali sebagai bahasa komunikasi memori kultural, sejarah oral (lisan), dan lainnya. *Memory Collective* dalam bentuk lelucon, gurauan, gosip dan lain-lain bisa dipakai selama itu mampu membangun ingatan bersama bahwa mereka dahulu harmoni.

Sikap anti Tionghoa di tingkat nasional yang mampu memantik peristiwa anti Tionghoa 1998 adalah sebuah catatan bagaimana sebenarnya daya tahan masyarakat multietnik di Kebumen dalam menghadapi goncangan. Kondisi masyarakat yang adem ayem dan keterbukaan para santri ternyata tidak mampu menahan dampak anti etnis tertentu. Dalam konteks relasi antaretnis Tionghoa dan Jawa, *memory collective* yang tersirat dalam tradisi lisan, babad, gurauan dapat dipakai untuk membentuk kerangka baru kehidupan antaretnis. Sehingga damai yang terbangun adalah damai yang sebenarnya bukan karena terpaksa atau ibarat api dalam sekam. Persaudaraan masa lalu sebagai *memory collective* yang bersifat positif dan bersifat pengalaman menjadikan hal tersebut terasa indah dan memberi efek positif dalam kehidupan antaretnis. Adanya rasa persaudaraan, persahabatan dan rasa saling memiliki menjadi pengikat utama dalam kuatnya relasi.

Sejarah adalah sebuah fakta empiris tentang masa yang pernah terangkai. Sejarah juga merupakan satu catatan yang bisa

saja tersimpan rapi dalam memori, lontar, *folklore* dan lainnya. Masa lalu adalah bahan pertimbangan kini dan yang akan datang seperti dikemukakan Hilton.[10] Sejarah merepresentasikan masa lalu manusia dengan aktivitasnya sebagai makhluk sosial yang memiliki perjumpaan etnis dalam politik identitas. Urgensi krusialnya adalah bahwa sejarah merekonstruksi masa kini dan yang akan datang. Sejarah bisa memberikan perspektif tentang kondisi sosial, identitas sosial serta politik identitas di masa lalu.

Tionghoa-Jawa dalam Memori Kolektif Kebumen: Sejarah dan Akulturasi

Dinamika relasi etnis Tionghoa dan Jawa sangat berpengaruh terhadap kondisi Kebumen baik secara ekonomi, sosial dan budaya. Sejarah dan teks kesejarahan Kebumen yaitu Babad Arumbinangan dan Sejarah Lisan Kolopaking Kebumen menunjukkan bahwa relasi dua etnis ini sangat intim sejak masa lampau. Hal ini terlihat pada paparan teks dalam literatur K.R.T. Tirto Wenang yang menceritakan bagaimana perjuangan kedua etnis ini dalam melawan penjajah Belanda sebagai berikut:

> "KRAT Kolopaking II pada tahun 1741 merekrut pemuda untuk dilatih olah keprajuritan. Tidak sedikit pemuda China yang mengikuti pelatihan tersebut. setelah dipandang cukup, para pemuda itu dikirim ke Mataram untuk membantu Pangeran Mas Garendi yang sedang bertempur melawan penjajah Belanda dan yang telah terlalu jauh mencampuri dan mendikte kebijakan dan urusan kerajaan Mataram. Sunan Pakubuwono II yang berkuasa di mataram pada saat itu dinilai terlalu lemah dan selalu tunduk kepada kehendak Pemerintah penjajah Belanda. Pasukan dari Panjer Roma dipimpin oleh R. Sulaiman kartowongso, anak sulung KRAT Kolopaking II. R. Sulaiman Kertowongso turut mengenakan pakaian seragam seperti yang dipakai oleh kebanyakan pemuda China.[11]

Adapun dalam babad Arum Binangan diceritakan sebagai berikut:

---

10 James H. Liu and Denis J. Hilton, How The Past Weighs on The Present: Social Representations of History and Their Role in Identity Politics. Britis Journal and social psycology. 2005. Hlm. 1.

11 K.R.T.Tirto Wenang, *Sejarah Silsilah Wiraseba Banyumas: Ki Ageng Mangir Kolopaking Arumbinang*, Jakarta: Trah Kolopaking, 2006. Hlm. 235.

> "Tumenggung Kolopaking II mengirimkan ratusan pemuda China dari kota-kota Kabupaten Daerah Kadipaten Panjer untuk membantu Mas Garendi yang sedang melawan Kumpeni yang mencampuri urusan Kraton Kartosuro. Putra Sulungnya yang bernama R.Suleman juga ikut dikirim dengan penyamaran seragam pemuda China. Terjadilah hubungan yang akrab R.Suleman dengan masyarakat Cina di daerahnya."

Kutipan cerita di atas menunjukan bahwa konstruksi pembauran antaretnik sudah ada antara etnik Jawa dengan etnik Tionghoa sejak pra kemerdekaan. Pengerahan pemuda China ikut dalam pembelaan wilayah Kebumen (Panjer roma) dalam mengusir penjajah dan berjuang bersama para pemuda atau prajurit Jawa menunjukan sikap penerimaan dan pengakuan akan keberadaan etnis Tionghoa oleh masyarakat Jawa. Tidak hanya pengakuan dan penerimaan oleh penguasa namun juga oleh masyarakat secara umum.

Bahkan dalam teks selanjutnya tersurat "Dalam rombongan tersebut ada seorang gadis yang menyamar sebagai laki-laki. (K.R.T. Tirto Wenang)." Gadis yang dimaksud dalam cerita tersebut adalah Tan Ping Nio. Ia adalah putri Jendral Tan Swee dari Champa yang dirawat salah satu teman ayahnya untuk mencari kehidupan yang aman di Nanyang (Nusantara). Dia adalah seorang gadis cantik berambut panjang dan putih serta bermata sipit. Dia mencari cara agar dirinya bisa diterima untuk turut serta ikut dalam perjuangan mempertahankan wilayahnya. Ketidakbiasaan perempuan untuk ikut perang tetap tidak menghalangi gadis Tan Phing Nio yang mahir bela diri. Hatinya tergerak untuk mengikuti perjuangan masyarakat Kebumen[12] melawan penjajah Belanda. Bahkan Tan Ping Nio menyamar sebagai laki-laki dengan nama pemuda Tan Ping agar bisa ikut berperang. Karena bagi Tan Ping Nio cara ini adalah cara yang dirasa paling memungkinkan bagi dirinya untuk bisa turut berjuang bersama kaum laki-laki. Perasaan memiliki dan keinginan yang menggebu untuk memperjuangkan wilayah daerahnya didasarkan pada sebuah perasaan memiliki akan wilayah

12 Kebumen masa itu adalah bagian dari Kerajaan Mataram Islam. Sumber Baad Arumbinang dan Sejarah Silsilah Wiraseba Banyumas Ki Ageng Mangir Arumbinang dan Kolopaking.

tempat tinggalnya. Tan Ping Nio pun dengan gagah dan gesit mengikuti perang bersama prajurit laki-laki yang lain melawan penjajah. Tan Ping Nio berjuang dengan rasa tanggung jawab terhadap negerinya.

Dalam cerita selanjutnya dituliskan bahwa pemuda Tan Ping bersama pemuda China yang ikut berperang sangat akrab dengan K.R. Kertowongso Sulaiman (Kolopaking III) yang beretnis Jawa dan Muslim. Ketika selesai perang mereka berbagi pengalaman dan menikmati pemandangan bersama-sama. Berikut kutipan naskah babad tersebut:

> "Setelah selesai peperangan, laskar prajurit Panjer Roma kembali ke daerah asalnya perjalanan kembali ke Panjer Roma, Kiai R. Kertowongso Sulaiman bersama pemuda China teman perjuangannya bertukar pengalaman dalam hidup dan pemuda China tersebut bernama Tan Ping. Ketika sore hari Kiai R. Kertowongso Sulaiman sedang berjalan menyusuri tebing-tebing pegunungan, melihat-lihat pemandangan yang indah, dengan tidak sengaja tiba-tiba melihat temannya (pemuda Tan Ping) sedang membuka tutup kepala yang dari kain sutra, dan terurailah rambut Kertowongso Sulaiman, sebab tidak menyangka sama sekali bahwa teman pemuda Tan Ping ternyata seorang gadis remaja yang cantik jelita, dan pada saat itu, pemuda Tan Ping tidak mengetahui bahwa ada orang di dekat pohon dan kemudian R. Kertowongso Sulaiman langsung berjalan ke tempat peristirahatan di Bedeng, sesudah beberapa hari di perjalanan dan rombongan laskar prajurit tiba kembali di Panjer Roma.[13]

Selanjutnya diceritakan bahwa R. Kertowongso Sulaiman mengajak pemuda Tan Ping yang tanggguh untuk adu kesaktian seperti dikutip dalam sejarah Kolopaking oleh K.R.T Tirta Wenang,

> Konon pada suatu hari R. Kertowongso Sulaiman berziarah ke makam eyangnya K.R.A.T Kolopaking I di desa Kalijirek. Tan ping diajak serta. Di perjalanan mereka beradu kepandaian dan kesaktian. Mereka bertaruh, siapa pun yang kalah harus mau mengikuti kemauan yang menang. Setelah bersepakat mereka mulai bertarung hingga sehari penuh. Dalam pertarungan itu R. Kertowongso berhasil menjamah ikat topi Tan Ping hingga terlepas dan terurailah rambutnya yang panjang. Tan ping terperanjat dan menyesal karena kedok penyamarannya terbuka. Dengan secepat kilat Tan Ping melarikan diri dengan merobohkan beberapa

13 Wenang, Ibid. hlm. 248.

pohon jati untuk menghalangi R.Kertowongso Sulaiman yang hendak mengejarnya.

Sekarang tempat itu bernama dusun Jati malang. Di dusun ini pula terdapat makam Tan Ping.

Sejarah keterlibatan etnis Tionghoa dalam perjuangan melawan penjajahan Belanda ini patut mendapat apresiasi dan diketahui oleh masyarakat Kebumen, khususnya generasi muda. Pengetahuan ini seharusnya dapat digunakan sebagai sebuah sarana untuk membentuk *memory collective* masyarakat Kebumen bahwa etnis Tionghoa adalah bagian dari Kebumen. Etnis Tionghoa juga berperan dalam mempertahankan Kebumen untuk lepas dari penjajahan Belanda. Pengetahuan bahwa etnis Tionghoa bukan etnis baru yang tanpa kontribusi perlu diketahui masyarakat Kebumen khususnya generasi muda. Minimnya pengetahuan masyarakat etnis Jawa Kebumen terhadap sejarah kota Kebumen menjadi sebuah tugas bersama untuk membangkitkan kembali memori kolektif bahwa dua etnis ini bersaudara. Bersaudara bukan hanya dalam arti biologis tetapi juga bersaudara dalam arti satu perjuangan. Akan sangat disayangkan bahwa masyarakat dua etnis ini baik Jawa maupun Tionghoa saling tidak menyadari hanya karena ketidaktahuan sejarah.

Di samping itu, akar budaya antaretnis Jawa dan Tionghoa sangat berbeda. Minimnya pengetahuan mendalam tentang masing-masing etnis baik Jawa maupun etnis Tionghoa bisa berpotensial menimbulkan persepsi yang berbeda. Di sisi lain etnis Tionghoa juga memiliki beberapa suku, seperti Hokian, Hainan, Kantonis, Hokchia, Tiochiu, Hakka.[14] Berbeda suku berarti berbeda asal di daratan China. Oleh karena itu, karakter dan kebiasaan yang dibawa pun berbeda. Dalam kehidupan keseharian, meski sesama etnis Tionghoa, mereka tidak mesti kenal kecuali bila sama-sama aktif dalam tempat ibadah yang sama. Karakter pun juga berbeda-beda. Ada etnis Tionghoa yang galak, pelit, ringan tangan dan atau sebaliknya ada juga yang baik, tidak sombong, rendah hati. Begitu

14 Disampaikan oleh Ho Shem, salah satu tokoh etnis Tionghoa yang mengalami peristiwa langsung tahun 1998

pula sebaliknya orang Jawa juga ada yang galak, pelit, emosianal, dan pemalas.

Di masyarakat Jawa secara umum, terlebih khusus Kebumen, perbedaan suku dan karakter di antara etnis Tionghoa tidak banyak diketahui. Bagi sebagian besar etnis Jawa di Kebumen, semua etnis Tionghoa sama yaitu China. Generalisasi sifat dan karakter yang terkulminasi dalam stereotip terhadap etnis Tionghoa selalu sama, padahal karakter masing-masing etnis Tionghoa dipengaruhi oleh suku-suku yang berbeda. Sebaliknya stereotip/sentimen etnis Tionghoa di Kebumen terhadap orang Jawa juga sama. Bagi mereka, orang Jawa itu malas, miskin dan lain sebagainya. Padahal meski sama-sama Jawa, karakter mereka juga berbeda antara Jawa di Pesisir Kebumen, Pedesaan, maupun pegunungan.

Ketidaktahuan tentang beragamnya etnis dan suku asal dari masing-masing orang etnis Tionghoa di Kebumen tidak hanya dewasa ini. Sebagaimana catatan sejarah juga menunjukan hal sama, bahwa dikatakan dalam babad dan Folklore berikut, "pemuda China yang mengikuti pelatihan tersebut". Kutipan ini menunjukan generalisasi etnis Tionghoa di Kebumen. Anggapan semua orang bermata sipit, putih adalah etnis Tionghoa juga dilakukan penguasa waktu itu. Meski sama-sama beretnis Tionghoa, antaretnis Tionghoa di Kebumen ternyata tidak saling mengetahui dan saling memahami suku-suku asal etnis Tionghoa di Kebumen. Hal ini seperti disampaikan Ho Shem, pengusaha etnis Tionghoa yang pernah menjadi Ketua RW di pemukiman Jawa dan Tionghoa di Pasar Rabuk Kebumen bahwa "meski kami sama-sama etnis Tionghoa asal kami beda, suku asal kami beda. Jadi ada Tionghoa yang bakat dagang, pekerja, tani dan lainnya. Oleh karenanya karakter kami juga beda-beda, pekerjaan kami beda-beda". Ungkapan Ho Shem memang tampak pada kehidupan sehari-hari. Banyak etnis Tionghoa menjadi pengusaha sukses di Kebumen. Namun, ada juga yang menjadi pekerja buruh bahkan pengemis di lampu merah. Menikah juga tidak mesti dengan sesama etnis Tionghoa karena banyak di antara para etnis Tionghoa di Kebumen menikah dengan orang Jawa.

Fenomena kekinian dalam relasi antaretnis Tionghoa dan Jawa Muslim, adalah munculnya kasus penyalahgunaan surat pembayaran pajak tanah (SPPT)[15]. Masyarakat desa di Kebumen mengenal dengan nama *pipil.* Surat SPPT dari beberapa orang etnis Jawa di pedesaan yang dipinjam etnis Tionghoa dengan nominal tertentu, ternyata digunakan sebagai jaminan hutang di Bank. Akibatnya ada diantaranya yang harus kehilangan tanah tanpa tahu alasannya karena tiba-tiba disita Bank. Kasus ini tentu bisa mencemari memori bersama tentang persaudaraan di antara kedua etnis tersebut. Pengakuan dan kepercayaan orang etnis Jawa terkadang disalahgunakan oknum etnis Tionghoa tertentu demi keuntungan pribadi. Kondisi ini bisa membuka luka lama di tahun 1998 dan menimbulkan konflik yang baru. Tentu saja ini harus disadari sebagai kesadaran bersama.

Keterlibatan etnis China dalam membela wilayah Kebumen adalah didasarkan pada adanya sebuah kesadaran bersama para pemuda etnis Tionghoa untuk membela wilayahnya. Sejarah ini perlu dikembangkan sebagai memori kolektif bahwa dahulu Jawa-Tionghoa bersaudara dan berjuang bersama. Sejarah menunjukkan bahwa pada zaman dahulu etnis Tionghoa laki-laki dan perempuan bahu membahu membangun kepercayaan dan pengorbanan dengan para pejuang Jawa dalam mempertahankan wilayah ini karena merasa sebagai pemilik. Namun manakala dewasa ini beberapa etnis Tionghoa tidak bertanggung jawab melakukan perbuatan yang merugikan etnis Jawa, hal ini akan menyakiti memori persaudaraan kolektif masyarakat etnis Jawa.

Kepercayaan dan pengakuan akan peran pemuda etnis Tionghoa, menjadikan pemuda Tan Ping Nio yang merupakan seorang gadis Tionghoa rela menyamar menjadi laki-laki demi membantu perjuangan masyarakat Kebumen melawan penjajah. Bahkan setelah K.R.T Kolopaking III mengetahui ternyata pemuda Tan Ping Nio adalah seorang gadis, setelah perang selesai K.R.T Kolopaking menikahinya sebagai salah satu istri dari Bupati

15 Hal ini disampaikan oleh salah satu staf perbankan milik pemerintah di Kebumen.

Kebumen tersebut. Hal itu dilakukan oleh K.R.T Kolopaking sebagai tanda terima kasih dan rasa hormat pada pengabdian etnis Tionghoa dalam perjuangan dan kegigihan Tan Ping Nio.

Hingga sekarang makam Tan Ping Nio masih terawat dan menjadi cagar budaya tersendiri di wilayah Kebumen. Meski demikian, makamnya di pisah dengan makam Bupati (Kolopaking III) karena alasan perbedaan hukum agama yang berbeda. Bupati seorang Muslim dan Tan Ping Nio Konghucu. Adapun anak keturunan Tan Ping Nio banyak juga yang Muslim dan menikah dengan berbagai etnis yang bukan hanya Jawa.

Berdasarkan sejarah yang tertulis dalam babad dan sejarah lisan, pengakuan keberadaan etnis Tionghoa oleh penguasa di Kebumen sebagaimana catatan sejarah dan *folklore* Kebumen tampak pada bagaimana R. Sulaiman Kertowongso atau K.R.T. Kolopaking III yang menggunakan pakaian seragam yang sama seperti yang dipakai oleh para pemuda China. Seperti terlihat dalam kutipan berikut "R. Sulaiman Kertowongso turut mengenakan pakaian seragam seperti yang dipakai oleh kebanyakan pemuda China". Penggunaan pakaian oleh penguasa yang sama seperti pakaian pemuda etnis Tionghoa dalam perang melawan penjajah adalah sebuah wujud pengakuan penguasa akan etnis tersebut. Itu juga merupakan salah satu strategi penguasa dalam mengelola keragaman kepada etnis Jawa pada waktu itu untuk membentuk memori bersama bahwa mereka saudara dan setara. Sebuah keputusan bijak yang patut diketahui oleh pemimpin daerah Kebumen sekarang ini tentang bagaimana mengelola keragaman etnis dan agama di wilayah Kebumen.

Babad Arum Binangan yang menceritakan tentang bagaimana keputusan-keputusan penting seorang pemimpin sebagaimana dilakukan K.R.T. Kolopaking III. Kebijakan ini hendaknya menjadi sebuah *memory collective* bagi para pengambil dan penentu kebijakan di pemerintahan Kebumen tentang pengelolaan keragaman. Namun hingga kini berdasarkan dokumentasi hari jadi kota Kebumen, model pengelolaan keragaman dan keputusan—keputusan bijak Bupati Kebumen di masa lampau ternyata belum muncul. Padahal

peristiwa 1998 adalah salah satu anarkisme yang mengatasnamakan etnis yang banyak menimbulkan duka dan trauma.

Keterlibatan prajurit Tan Ping yang menyamar akan sangat membantu merekonstruksi ingatan bersama lagi. Sosok ini adalah tokoh penting dalam membangun ikatan kebersamaan hidup antaretnis khususnya Jawa Muslim dan Tionghoa. Meskipun dalam sejarah sebagaimana ungkapan Hilton dan James bahwa peran perempuan masih menjadi kurang diakui, padahal peran mereka sangat penting dalam kelangsungan suatu kelompok atau masyarakat. Sejarah manis relasi Jawa Muslim-Tionghoa Kebumen adalah sejarah ampuh dalam membangun narasi tentang identitas yang bersifat dinamis dan nyata. Sejarah ini adalah sebuah wujud pengalaman kolektif dan kebijaksanaan kelompok masa lalu yang perlu diwariskan.

Menguatkan tulisan Lim Sing Meij bahwa penelitian dan tulisan tentang etnis Tionghoa dalam konteks keindonesiaan sudah banyak dilakukan seperti Suryadinata (2002, 2004).[16] Namun, harus diakui bahwa masih minim yang mengangkat peran dan kiprah perempuan etnis Tionghoa. Ketika penulis mencoba mengkaji sejarah dan perkembangan etnis Tionghoa di Kebumen, ditemukan peran penting seorang perempuan etnis Tionghoa. Faktas sejarah seperti ini harus diapresiasi dan diberi ruang kembali dalam membangun memori kolektif masyarakat Kebumen. Dengan demikian sejarah dan memori kolektif harmoni dua etnis ini sangat indah dan perlu diwariskan. Sejarah bukan berfungsi sebagai catatan mati yang tersimpan dalam ruang referensi, museum atau catatan hari jadi namun perlu diapresiasi sehingga tetap ada, bermakna bagi masa selanjutnya dan masyarakat penerusnya.

Pengakuan dan perawatan makam Tan Ping Nio di Kebumen adalah wujud penerimaan bersama etnis Jawa terhadap etnis Tionghoa di Kebumen. Makam tersebut berada di dekat komplek perumahan dan persawahan etnis Jawa Muslim sebagaimana diakui Wali (43 th). Di samping itu, jumlah etnis tionghoa adalah 6 %,

16 Lim Sing Meij, Ruang Sosial Baru Perempuan Tionghoa: Sebuah Kajian Pascakolonial. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia,2009. hlm. 8.

sebuah jumlah yang cukup besar di Kebumen. Realitas menunjukkan adanya pengakuan dan penerimaan atas etnis Tionghoa oleh etnis Jawa yang dari tahun ke tahun semakin berkembang. Apalagi hampir 30 % dari para pengusaha besar di Kebumen adalah etnis Tionghoa.

Sebagai daerah agraris yang memiliki penduduk mayoritas Muslim maka berbagai kegiatan bernuansa sosial keagamaan sangat semarak. Meski perilaku dari beberapa oknum etnis yang kurang menghargai keragaman menjadi bomerang yang puncaknya peristiwa Rusuh 8-9 September 1998. Walaupun demikian, masyarakat etnis Jawa di Kebumen adalah masyarakat agraris yang memberikan perhatian besar terhadap simbol. Sehingga penghormatan atas makam Tan Ping Nio oleh masyarakat etnis Jawa menjadi simbol yang menjadikan masyarakat tetap berusaha untuk menjaga dan menghormati. Bagi masyarakat Jawa, makam adalah tempat suci. Meski bukan satu etnis dan satu agama, makam tersebut tetap terjaga. Apalagi sekarang sudah ada plangisasi sebagai cagar budaya. Di bawah ini foto makam Tan Ping Nio (Tan Peng Nio) yang berada di tengah persawahan masyarakat desa Jatimulyo, Alian Kebumen.

Gambar 3:

Prasasti Makam Tan Ping Nio di Jatimulyo, Kebumen.

Gambar 4: Foto makam Tan Ping Nio (Tan Peng Nio) yang berada di tengah persawahan masyarakat desa Jatimulyo, Alian Kebumen

Simbol bagi masyarakat Kebumen adalah perwujudan ide, dan nilai yang diyakini oleh etnis Jawa Kebumen. Sehingga di dalam perayaan-perayaan keagamaan penggunaan lampion-lampion yang merupakan simbol pada masyarakat etnis Tionghoa di Kebumen juga tampak pada perayaan keagamaan etnis Jawa yang beragama Muslim. Sebuah akulturasi budaya yang bersifat damai. Meski bentuknya berbeda, adopsi lampion oleh etnis Jawa di Kebumen berbentuk prisma, segitiga, lingkaran bahkan dewasa ini lebih bervariatif. Berikut salah satu gambar lampion terbaru masyarakat etnis Jawa di Kebumen yang biasanya hadir di bulan Ramadhan atau lebaran atau karnaval.

Gambar 5:
Salah satu Lampion
di Kebumen

Pada masa lalu lampion (Jawa: *dian kurung*) dinyalakan pada momen-momen hari besar Islam seperti malam Maulid Nabi dan hari raya umat Islam. Namun, saat ini setelah hampir setiap rumah teraliri listrik dan lampu warna-warni muncul, budaya lampion mulai bergeser. Lampion milik etnis Tionghoa berbentuk lingkaran atau oval juga mulai jarang ditemukan di setiap rumah etnis Tionghoa.

Selain itu, barongsai sebagai seni dari etnis Tionghoa yang biasanya dihadirkan ketika perayaan Imlek, juga mulai dihadirkan pada perayaan-perayaan keagamaaan Islam. Seperti pada acara peringatan Maulid Nabi untuk menghibur dan memeriahkan acara pentas lomba anak Muslim selain rebana. Barongsai-barongsai tersebut dihadirkan sebagai hiburan yang dikirimkan oleh etnis Tionghoa di Kebumen, tidak jarang panitia Muslim Jawa yang mengundang secara khusus untuk memeriahkan acara sekaligus mengenalkan kesenian dan keberadaan etnis Tionghoa di Kebumen sebagaimana wawancara dengan Rahman (31 tahun). Barongsai juga dihadirkan pada peringatan-peringatan non keagamaan. Sebuah bentuk pengakuan dan rekonsiliasi damai dengan menggunakan kesenian dalam membangun *memory collective* bahwa Jawa-Tionghoa bersaudara. Sebaliknya ketika perayaan-perayaan Imlek etnis Tionghoa, akan tampak tim-tim rebana yang dikirimkan oleh pesantren-pesantren di Kebumen untuk memeriahkan acara Imlek dan karnaval etnis Tionghoa.

Interaksi Etnis Tionghoa dan Pesantren di Kebumen

Muslim di Kebumen terbagi dalam beberapa kelompok Islam moderat dan konservatif. Islam moderat diwakili Nahdatul Ulama (NU), Muhammadiyyah dan konservatif yaitu Salafi, Front Pembela Islam (FPI), Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Majelis Tafsir Al-Quran (MTA). Masyarakat etnis Jawa Muslim tersebar di seluruh kecamatan di Kebumen. Warga NU Kebumen merupakan kelompok Muslim yang mudah bersosialisasi dengan etnis lain di Kebumen meski berbeda agama. Bahkan sejarah memilukan 1998 ternyata kini menjadi alat evaluasi dan sumber pembentukan sikap

yang baru. Seperti dilakukan oleh beberapa pengusaha dan tokoh muslim yang ada di Kebumen. Ketika isu pilkada DKI yang panas dan menunjukan sentimen etnis yang memuncak, di Kebumen tidak muncul sentimen anti etnis yang sama. Bisa dikatakan peristiwa 1998 menjadi *memory collective* yang berdampak positif dalam membangun relasi antaretnis Tionghoa dan Jawa. Secara politis para penguasaha etnis Tionghoa juga berbaur dengan partai-partai nasionalis dan tokoh-tokoh politis Islam atau kiai-kiai pesantren.

Realitas kekinian menunjukkan bahwa pesantren-pesantren NU berjalan selaras seiring dengan etnis Tionghoa dalam mengembangkan ekonomi kerakyatan di Kebumen. Berbagai kesepakatan dibuat antara pesantren dan etnis Tionghoa untuk mengembangkan santri di pesantren masing-masing, seperti yang dilakukan oleh Pesantren Nurul Hidayah dan Su Ing seorang pengusaha besar di Kebumen beserta keluarganya. Dalam Nurhidayah (2016) pemberdayaan skill wirausaha santri, pesantren bekerja sama mengembangkan modal dengan mengambil bahan kedelai dengan pembayaran secara temporal. Pembayaran dilakukan ketika produk sudah terjual. Meski pada awalnya hanya terbatas pada tujuan ekonomi, namun kegiatan ini memberi efek yang bagus pada ranah membangun relasi dan komunikasi antara etnis Jawa Muslim dan etnis Tionghoa.

Pesantren-pesantren yang ada di Kebumen rata-rata memiliki santri dari berbagai daerah di Kebumen. Dengan demikian keberadaan kerja sama beberapa pondok di kabupaten Kebumen dengan para pengusaha etnis Tionghoa di Kebumen merupakan sebuah terobosan baru dalam membangun komunikasi antaretnis di Kebumen. Sebagaimana yang dilakukan oleh pondok pesantren Nurul Hidayah di desa Bandung Kebumen. Pembinaan keterampilan wirausaha bagi santri yang diselenggarakan oleh pesantren dengan bekerja sama dengan beberapa pengusaha etnis Tionghoa di Kebumen seperti Su Ing dan lainnya telah mampu mempermudah akses bahan baku usaha Pesantren. Pembelian bahan produk usaha tempe, tahu, kerupuk dan lainnya mampu berkembang dan meningkatkan kesejahteraan santri di pondok pesantren. Para

santri bisa berlatih produksi dan distribusi. Di samping itu, kegiatan kerja sama ini juga meningkatkan kesejahteraan dan pengalaman santri ketika belajar menjual dan mendapat keuntungan dari usaha dagangnya. *Out put* setelah lulus, para santri mampu hidup mandiri dan menciptakan lapangan kerja.

Di sisi lain kerja sama antara pesantren dan pengusaha etnis Tionghoa meski hanya terbatas pada pengambilan bahan pokok dengan pembayaran temporal namun karena berdasar prinsip kepercayaan pesantren tepat waktu melakukan pembayaran dan pada akhirnya juga menopang kemajuan usaha dari para pengusaha etnis Tionghoa tersebut. Kerja sama di bidang ekonomi ternyata mampu memberi dampak positif pada penguatan relasi antaretnis Jawa dan Tionghoa dengan prinsip simbiosis mutualisme. Sebuah rekonsiliasi sosial berbasis ekonomi.

Kedermawanan dan *charity* dua kelompok etnis ini pada akhirnya juga saling menguatkan rasa persaudaraan di antara kedua belah pihak. Para pengusaha etnis Tionghoa senantiasa bersedia memberikan sebagian hartanya untuk pembangunan atau mendanai kegiatan yang dilakukan oleh pesantren-pesantren yang ada di Kebumen.

Implikasi advokasi

Ungkapan beberapa sosiolog tentang masyarakat Kebumen bersumbu pendek sebenarnya tidak mewakili semua masyarakat Kebumen. Namun hal tersebut juga perlu dipertimbangkan dalam pengelolaan keragaman etnis dan agama di Kebumen. Peristiwa rusuh Kebumen 1998 yang muncul di tengah meningkatnya eskalasi politik dan sentimen anti-etnis di skala nasional, peristiwa Urut Sewu yang berlatar ekonomi dan penguasaan tanah, kasus LSM Kristen Bandung yang tak bertanggung jawab menjadi sebuah memori bersama bahwa peristiwa konflik bisa saja terjadi dengan faktor yang berbeda.

Perbedaan sebagai sebuah ketentuan alam tidak bisa dihindari. Namun, perbedaan itu perlu dikelola untuk mewujudkan kedamaian

dan harmoni. Maka membangun *memory collective* yang bersifat kultural dan historis perlu dihadirkan secara bersama oleh berbagai pihak baik pemerintah, tokoh agama, akademisi, tokoh masyarakat dan semua pihak yang berkepentingan dalam kehidupan nyata. Konflik mudah tersulut bila ada kesempatan dan kemauan. Oleh karenanya perlu sarana efektif dalam membangun iklim damai di setiap wilayah termasuk Kebumen. *Memory collective* tentang masa lalu, masa perjuangan, rasa memiliki hendaknya diberi ruang dan dikembangkan untuk menjaga harmoni kehidupan antaretnis.

Etnis Tionghoa dan Jawa di Kebumen memiliki memori kolektif yang indah di masa perjuangan mengusir penjajah prakemerdekaan sebagaimana tersurat dalam naskah Babad Ambal dan folklore yang ada. Bukan tidak mungkin bila memori ini direkonstruksi kembali oleh berbagai pihak agar bisa membentuk rekonsiliasi dan harmoni antar dua etnis yang lebih Indah di masa yang akan datang. Rekonstruksi yang kuat dimungkinkan bila penguatan *memory collective* melalui penguatan memori kultural dan memori sejarah yang ada di masyarakat. Pendidikan, komunitas antaretnis, seni dan kegiatan sosial keagamaan mungkin bisa menjadi sarana yang efektif dalam membentuk memori tersebut. Kondisi politik nasional yang seringkali membawa implikasi pada harmoni di daerah harus diwaspadai sebagai sebuah pemicu eksternal. Apalagi kultur Indonesia yang memiliki basis kemajemukan dalam segalsa aspek baik kultural, sosial, ekonomi, etnis dan agama.

Keberadaan ruang-ruang diskusi untuk membangun kembali memori kolektif tentang perdamaian, persaudaraan antaretnis sangat penting kiranya bagi keberadaan kehidupan harmoni antaretnik sebagai bentuk advokasi jangka pendek di Kebumen. Di samping penguatan kembali *memory collective* dalam relasi antaretnik, memori kultural juga perlu diramu menjadi pesan penting dalam narasi sejarah hari jadi Kebumen. Dengan demikian diskusi-diskusi hari jadi kota Kebumen tidak terjebak hanya pada catatan historis tentang silsilah dan tanggal. Menjadi tugas bersama untuk membangun kesadaran *memory collective* yang lebih proporsional dan berimbang.

Penutup

Setiap masyarakat memiliki eksistensi yang berbeda dan memerlukan konsistensi masyarakat pendukungnya. Kondisi ini tentu menjadi tantangan dalam membangun sebuah harmoni di tengah keragaman baik etnis maupun agama. Oleh karena itu, perlu adanya alat yang dapat mengelola keragaman tersebut. Keragaman bukan menjadi penghambat harmoni namun bisa menjadi kekuatan bila menggunakan langkah yang tepat. Begitu pula dalam konteks megelola keragaman di Kebumen dan daerah lainnya di Indonesia. Mengenalkan dan mengingatkan kembali *memory collective* di masyarakat bisa menjadi alat yang efektif untuk menciptakan harmoni.

Sejarah di masa lalu baik di masa perjuangan dan masa–masa sulit lainnya yang menampilkan bagaimana sisi persaudaraan, rasa memiliki menjadi sebuah *memory collective* dalam membangun harmoni. Apalagi bila melibatkan memori kultural dan memori budaya yang ada di masyarakat. Perbedaan adalah kehendak alam, namun harmoni adalah sebuah pilihan dalam kehidupan yang beragam. Literatur-literatur sejarah akan efektif dalam mewujudkan harmoni bila diolah dan disajikan untuk membentuk memori bersama tentang indahnya kebersamaan dan menjalin rasa persaudaraan yang pernah terbangun.

Daftar Pustaka

Abimanyu, Soedjipto. 2013. Babad Tanah Jawi. Jakarta Selatan: Laksana

Alfirdaus, Laila Kholid, Agama dan kekerasan anti-Cina pada masa transisi demokrasi Indonesia, 1997-2004. https://e-journal.unair.ac.id/MKP/article/view/2468/1814. Diakses 13 November 2017.

Assmann, Jan. 2006. Collective Memory and Cultural Identity. New German Critique, No. 65, Cultural History/Cultural Studies (Spring - Summer,1995), pp. 125-133 dalam http://www.jstor.org/stable/488538 h.126.

Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Kebumen. 2008. Sejarah Kebumen: Babad Arumbinangan, Dongeng Karangsambung, Babad Ambal. Kebumen: Disparbud Kab. Kebumen.

James H. Liu and Denis J. Hilton. How The Past Weighs on The Present: Social Representations of History and Their Role in Identity Politics. Britis Journal and social psycology. 2005.

Kolopaking, Tirto Wenang.K.R.T. Sejarah Silsilah Wiraseba Banyumas: Ki Ageng Mangir Kolopaking Arumbinang. 2006. Jakarta: Trah Kolopaking.

Meij, Lim Sing. 2009. Ruang Sosial Baru Perempuan Tionghoa: Sebuah Kajian Pascakolonial. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Nurhidayah. 2015. Relasi Etnis Tionghoa dan Jawa Muslim pasca Konflik 1998. Jakarta: Proceeding Islage.

Nurhidayah. 2014. Harmoni Lonceng dan Bedug: Konstruksi Budaya Damai Kristen dan Islam di Klirong. Laporan hasil penelitian.

Nurhidayah. 2016. Pengembangan Ekonomi Lemah Berbasis Pesantren: Studi Model Pembinaan Jiwa Wirausaha Santri

pada Pondok Pesantren Nurul Hidayah. Kebumen. Solo: Proceeding ICIES.

Suaedy (ed). 1999. Rusuh di Kebumen 1998: 07 September 1998. Jakarta: Grafindo

Wardopo, Komper. 2010. Cerita Rakyat di Kabupaten Kebumen (Tinjauan Nilai-Nilai Kearifan Lokal dan Nilai Pendidikan). Surakarta: Thesis

Menjadi Jambi: Konstruksi Identitas yang Terbelah

Jumardi Putra

Pendahuluan

Empat tahun lepas, tepatnya 20 September 2014, dalam sebuah perjalanan, penulis melihat sebuah baliho berukuran besar, yang membelakangi Tugu Juang, kota Jambi, berisikan ajakan lomba melukis dengan tajuk *Menjadi Jambi*, yang ditaja Taman Budaya Jambi, Unit Pelaksana Teknis Dinas (UPTD) Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Jambi.

Sepintas tak ada yang istimewa dari isi baliho itu, terlebih di sepanjang jalan ibu kota. Siapa saja dipastikan melihat pelbagai macam informasi termuat di baliho, spanduk, dan *billboard*, baik itu mengenai program dan kinerja kepala daerah, peluang bisnis, kampanye partai politik, hingga beragam aktivitas sosial masyarakat.

Namun, mengamati konstruksi identitas "menjadi Jambi" dewasa ini, menunjukkan adanya kecenderungan menempatkan kelompok sosial tertentu sebagai kelompok unggul yang dibingkai dalam istilah "Melayu Jambi". Pengunggulan itu berakibat pada keterbelahan sosiologis, sehingga mengerucut pada isu-isu seputar "Jambi" dan "bukan Jambi", "Melayu dan Non Melayu", atau dalam kontestasi politik praktis disebut "putra daerah" dan "bukan putra daerah".

Bahkan, konstruksi "Kami Jambi" sedangkan "Kamu Bukan Jambi", juga mewujud ke dalam rumusan kesepakatan (untuk menyebut transaksi politik) dalam penentuan posisi-posisi jabatan

strategis di pemerintahan maupun di perguruan tinggi. Itu sebabnya kenapa momentum-momentum periodik, seperti Pemilukada (pemilihan Gubernur dan Bupati), dan bahkan sampai pada pemilihan Rektor di perguruan tinggi, untuk menyebut contoh, di Universitas Jambi dan IAIN STS Jambi, menjadi kanalisasi dari keterbelahan sosiologis tersebut.

Dalam pada itu, gejala penciutan (pe)makna(an) Jambi dewasa ini memunculkan keganjilan dalam bentuk-bentuknya yang baru dengan ditandai beberapa keadaan berikut ini:

Pertama, menguatnya politik identitas kemelayuan melalui legislasi Melayu Jambi, yaitu terbit revisi Peraturan Daerah Provinsi Jambi tentang Lembaga Adat Melayu Provinsi Jambi Nomor 2 Tahun 2014; Peraturan Daerah Provinsi Jambi tentang Pelestarian dan Pengembangan Budaya Melayu Jambi Nomor 7 Tahun 2013; dan Peraturan Gubernur Jambi tentang Penamaan Kantor OPD/ SKPD dengan menggunakan Arab Melayu.

Kedua, pengarusutamaan identitas Melayu Jambi dilakukan dengan pembangkitan organisasi sayap Lembaga Adat Melayu (LAM) Provinsi Jambi, kemunculan revitalisasi Kesultanan Melayu Jambi, pemakaian istilah *Rio* yang pada masa Orde Baru diganti dan disamakan dengan Desa, serta di lapangan kesenian muncul agenda strategis kebudayaan tahunan, yaitu Malam Keagungan Melayu Jambi (MKMJ), yang didukung penuh oleh Anggaran Pemerintah Belanja Daerah (APBD) Pemerintah Provinsi Jambi.

Bagi para pengusungnya, legislasi dan pelembagaan itu dinilai memiliki landasan konstitusional, yaitu penjelasan pasal 18 ayat [2] amandemen pertama hingga keempat UUD 1945, yang mengakomodir keunikan dan keragaman daerah. Selain itu, pengarusutamaan itu pun menemukan pembenarannya melalui dalil konstitusi tersebut yang ditujukan untuk kepentingan masyarakat Melayu Jambi dan umat Islam, yang secara statistik merupakan agama dan etnis mayoritas penduduk Provinsi Jambi. Persoalannya adalah, secara geografis, wilayah Provinsi Jambi tak sepenuhnya dihuni oleh etnis Melayu, terdapat juga etnis lain seperti Kerinci, Jawa, Banjar, Minangkabau, dan Tionghoa.

Dari segi komposisi etnis, penduduk Jambi saat ini terdiri 37 persen etnis Melayu, 28 persen Jawa, 10 persen Kerinci, 5 persen Minangkabau, 4 persen Banjar, serta etnis lain seperti Sunda, Bugis, dan Tionghoa, dengan jumlah masing-masing kurang dari 3 persen.[1] Itu artinya, pluralitas agama dan budaya di Bumi Sepucuk Jambi Sembilan Lurah ini merupakan sesuatu yang mesti disyukuri sekaligus dikelola dalam bingkai persatuan dan kemanusiaan.

Ketiga, Melayu diartikan mutlak sebagai Islam. Berkembang pemahaman umum bahwa Melayu sangat lekat dengan agama Islam. Apalagi, berpadunya adat dan Islam dalam adagium *Adat bersendi syara', Syara' bersendi kitabullah*, yang menunjukkan pentingnya posisi adat dan agama Islam dalam membentuk kesadaran, perilaku, dan struktur sosial-politik masyarakat Jambi, sehingga memberikan basis legitimasi bagi etnis Melayu untuk mengklaim bahwa Melayu adalah Islam. Lebih jauh semangat identitas ini menjadi pendorong upaya-upaya implementasi nilai-nilai Islam dalam ruang sosial, politik, dan kultural.[2]

Akan tetapi, pemaknaan tunggal demikian itu, bertolak belakang dengan fakta sosio-historis Jambi, yaitu selain beragam suku atau etnis, di Jambi juga terdapat beberapa keyakinan agama selain mayoritas Islam, yaitu seperti agama Kristen, Buddha, dan Tionghoa, dan kepercayaan lokal sebagaimana dianut Orang Rimba (Suku Anak Dalam).

---

1 Suaidi Asyari, *Nalar Politik NU-Muhammadiyah*: Over-*Crossing Java-sentris* (Yogyakarta: LKiS),2009, hlm. 193. Suaidi mengutip Leo Suryadinata, Evi Nurvidya Arifin, dan Aris Ananta, I*ndonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape* (Singapura: ISEAS), 2003. Data ini merupakan hasil Sensus Penduduk 2000.

2 Kuatnya Islam mempengaruhi kehidupan masyarakat Melayu Jambi membawa pengaruh dalam hubungan etnis ini dengan etnis lain. Dalam artikelnya, *"Menjadi Melayu yang Islam"*, Amilda menunjukkan bagaimana Islam menjadi ukuran kemelayuan dalam masyarakat Jambi. Untuk diakui sebagai Melayu, Orang Rimba, salah satu etnis tua di Jambi, harus menganut Islam terlebih dahulu. Lebih lanjut baca Amilda, "Menjadi Melayu yang Islam: Politik Identitas Orang Rimba dalam Menghadapi Dominasi Negara dan Etnis Mayoritas", dalam *Seloko*: Jurnal Budaya, 1, 2, 2012, hlm. 259-282 dan Adi Prasetijo, *"Serah Naik Jajah Turun sebagai Dasar Hubungan Orang Rimba dengan Orang Melayu Jambi"*, dalam *Seloko*: Jurnal Budaya, 1, 1, 2012, hlm. 27-49.

Merujuk Mahyudin Al-Mudra, bahwa secara ontologis, kemelayuan dan keislaman merupakan dua dimensi yang berbeda. Etnik Melayu merupakan kumpulan individu-individu yang hidup di suatu tempat dan membentuk struktur sosial. Sementara Islam adalah agama yang dianut oleh sebagian besar masyarakat Melayu untuk menjalin hubungan dengan Tuhan.

Yang pertama, menciptakan hubungan horizontal, sedangkan yang kedua hubungan vertikal. Maka jika defenisi Melayu dibatasi pada identitas etnik, ras, dan agama, akan menciptakan posisi yang tumpang tindih antara agama sebagai sistem kepercayaan dan etnisitas sebagai struktur sosial.[3]

Bertolak dari hal di atas, tulisan ini akan mengetengahkan gejala-gejala penciutan pemaknaan "Menjadi Jambi" sekaligus mengangkat kembali dinamika penyerbukan silang budaya yang membentuk identitas Jambi sebagaimana termuat dalam literatur sejarah sebagai *counter* terhadap pemaknaan "menjadi Jambi" dewasa ini yang (kadung) bersifat eksklusif.

Pasca Otonomi Daerah

Menguatnya politik identitas pascareformasi sering dilihat sebagai implikasi dari desentralisasi yang menggeser lokus kekuasaan dari pemerintah pusat ke pemerintah daerah. Fenomena ini merupakan lanskap politik baru yang ditandai oleh kebangkitan kelompok-kelompok identitas, terutama etnisitas dan keagamaan sebagai tanggapan terhadap represi yang memarjinalkan mereka di masa lalu. Dalam kerangka ini, identitas berubah menjadi politik identitas, ketika yang menjadi basis perjuangan adalah aspirasi kelompok.[4]

Ada dua ciri yang menonjol dari gerakan kelompok identitas untuk memperebutkan kontrol atas ruang publik. Pertama, sebagaimana ditulis Dwipayana (dalam Bagir, 2011: 152), adalah terjadinya pergeseran pola konflik identitas dari kekerasan ke

3 Mahyudin Al Mudra, *Redefinisi Melayu* (Yogyakarta: BKPBM bekerja sama dengan Adicita Karya Nusa), 2008, hlm 35.

4 Zainal Abidin Bagir, dkk., *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (Bandung: Mizan), 2011, hlm. 18-20.

kontestasi.[5]

Khusus konteks Jambi, realitas kontestasi identitas ini diiringi oleh ciri kedua dari proses demokratisasi di Indonesia. Yakni, merujuk pada Nordholt dan Kilnken (2007), terjadinya renegosiasi batas-batas (*renegotiating boundaries*) di antara kekuatan-kekuatan sosial politik di negeri ini. Salah satu bentuk renegosiasi batas yang paling nyata adalah upaya mengasosiasikan satu daerah atau teritori dengan identitas tertentu. Misalnya, Bali sebagai tanah Hindu, Sumatera Barat sebagai tanah Minang-Islam, Aceh sebagai negeri Syariah, dan Jambi atau Riau sebagai tanah Melayu. Klaim-klaim seperti ini didasarkan pada politik demografi yang membagi teritori berdasarkan mayoritas dan minoritas, dan mengasumsikan kelompok mayoritas mempunyai hak supremasi untuk menetapkan standar sosial dan moral yang berlaku untuk semua.

Operasionalisasi negosiasi ulang ini juga didorong oleh dua fakor berikut ini. *Pertama*, pengalaman marjinalisasi selama sekian lama yang dialami oleh penduduk lokal yang terdesak oleh ekspansi ekonomi warga pendatang dan juga oleh politik penyeragaman negara pada masa lalu. Kedua, persepsi ancaman dari kelompok minoritas atau *'fears of small number,'* meminjam istilah Appadurai (2006).[6] Adapun bentuk nyata dari bangunan pola operasionalisasi politik identitas itu dapat ditemukan pada produk legislasi, pelembagaan dan politik identitas dalam pemerintahan maupun pemilukada di bawah ini.

Legislasi Melayu Jambi

Undang-Undang Nomor 32 tahun 2014 tentang Pemerintah Daerah merupakan hasil revisi dari UU No. 22 Tahun 1999, yang dimaksudkan mendorong lahirnya kehidupan negara yang lebih sejahtera dan demokratis serta berlandaskan kearifan budaya lokal. Namun tidak dapat dipungkiri adanya efek samping dari desentralisasi yang diorientasikan sebagai ruang penguatan

5 *Ibid*, hlm. 152.

6 Dikutip dalam Mohammad Iqbal Ahnaf, dkk, *Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia Kontestasi dan Koeksistensi*, CRCS UGM, Yogyakarta: Mei 2015, hlm. 121-122.

sentimen etnis kedaerahan dalam bentuk pengunggulan satu etnis atas yang lain.

Orientasi pengunggulan itu ditengarai lewat upaya pelembagaan Melayu Jambi, misalnya, ketika berdiri pada 1975 digunakan nama Lembaga Adat Provinsi Jambi. Namun perubahan nama menjadi Lembaga Adat Melayu Jambi terjadi setelah terbit Peraturan Daerah (Perda) Nomor 5 Tahun 2007 tentang Lembaga Adat Melayu Jambi, yang selanjutnya tahun 2014 kembali direvisi oleh Komisi IV DPRD Provinsi Jambi.[7]

> "Jika penamaan lembaga adat pada 1992 hingga 2007 bersifat administrasi wilayah, pemakaian nama kedua lebih spesifik menggunakan identitas Melayu Jambi. Dalam Pasal 1 Perda Nomor 2Tahun 2014 disebutkan bahwa *"Lembaga Adat Melayu Jambi selanjutnya disingkat LAM Jambi adalah organisasi kemasyarakatan yang karena kesejarahan atau asal-usulnya menegakkan hukum adat dan mendorong anggota-anggotanya untuk melakukan kegiatan pelestarian dan pengembangan Adat Melayu Jambi."*

Selain itu, beberapa organisasi yang juga secara jelas memakai nama Melayu pun didirikan. Seperti, misalnya, Laskar Melayu Jambi (Lamaja), Pusat Kajian Adat Melayu Jambi, Himpunan Perempuan Melayu Jambi (HPMJ), dan lain- lain.[8]

Saat bersamaan, di tengah semakin menguatnya otonomi daerah dalam wujud gerakan masyarakat adat di Indonesia setelah reformasi, di 'Bumi Sepucuk Jambi Sembilan Lurah', sejak 2011 serius mengangkat kembali batang terendam, yakni revitalisasi Kesultanan Melayu Jambi, dengan ditandai pelantikan Raden Abdurrahman Thaha Syaifuddin sebagai penerus tahta Kesultanan Melayu Jambi, yang telah lama memudar, utamanya setelah Sultan Taha Syaifuddin Jambi wafat pada 1904.

---

7 Revisi tahun 2014 merupakan perbaikan terhadap Peraturan Daerah (Perda) Nomor 5 Tahun 2007 tentang Lembaga Adat Melayu Jambi dan Perda Nomor 11 Tahun 1992 tentang Pembinaan dan Pengembangan Adat Istiadat, Kebiasaan-kebiasaan Masyarakat, dan Lembaga Adat di Desa/Kelurahan dalam Provinsi Daerah Tingkat I Jambi.

8 HPMJ dibentuk pada Maret 2012 di tingkat provinsi dan dibentuk cabang-cabang di Kabupaten dan Kota. Pengurus intinya terdiri atas istri kepala daerah atau sekretaris daerah. Jika HPMJ diperuntukkan bagi kalangan perempuan, maka LAMAJA merupakan organisasi di tingkat pemuda. Baik HPMJ maupun LAMAJA dibentuk oleh dan berkantor di Lembaga Adat Melayu Provinsi Jambi.

> *"Sejak dilantik sampai sekarang saya membangun jalinan persahabatan dan kerja sama dengan Kesultanan dan Keraton di Nusantara, bahkan juga di beberapa negara Melayu serumpun, seperti Singapura, Malaysia, Brunei, dan Pattani di Thailand. Sekalipun sampai sekarang tidak ada dukungan dari pemerintah daerah Jambi, saya tak pernah putus asa melestarikan nilai-nilai adat dan budaya Melayu Jambi serta memperjuangkan hak-hak keluarga pewaris Kesultanan Jambi."*[9]

Begitu juga di bidang kesenian, terhitung Januari 2013 sampai sekarang, digelar Pergelaran Malam Keagungan Melayu Jambi untuk memeriahkan Hari Ulang Tahun Provinsi Jambi, yang menampilkan kesenian-kesenian Melayu Jambi. Gelaran ini diadakan setiap tahun dengan dukungan dana APBD Pemerintah Provinsi Jambi.[10]

Dalam keadaaan demikian itu, pertanyaan yang segera mengemuka adalah, apakah Perda-perda, pelembagaan sekaligus pengarus-utamaan Melayu Jambi di atas bersifat diskriminatif? Pertanyaan ini tidak dapat dijawab dengan mudah, tergantung perspektif dan paradigma yang digunakan. Jika menggunakan perspektif multikulturalisme, tentu perda-perda di atas adalah bagian dari keragaman yang harus diakui (rekognisi) dan memiliki pijakan konstitusional (pasal 18 B UUD 1945 dan pasal 28 I).

Namun, dalam praktiknya, penerapan Perda-perda tersebut melegitimasi konstruksi sosial yang mengunggulkan satu etnis di atas yang lain, sehinga konteks "menjadi Jambi" tidak lagi disandarkan pada realitas sosio-kultural masyarakat Jambi yang

9 Wawancara penulis bersama Sultan Jambi (2012-sekarang), Raden Abdurrahman Thaha Syaifuddin, 7 November 2017, di Dinas Perpustakaan dan Arsip Daerah Provinsi Jambi.

10 Kegiatan seni tersebut dilaksanakan oleh Dewan Kesenian Jambi sejak tahun 2017 bersama UPTD Taman Budaya Jambi, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Jambi. Lembaga seni tersebut dengan dukungan Pemerintah Daerah Provinsi Jambi melakukan penelitian seni budaya Melayu Jambi, seperti inventarisasi *Seloko* Adat Melayu Jambi, Revitalisasi *Krinok*, dan kajian-kajian rutin seputar budaya Melayu Jambi. Di luar Dewan Kesenian Jambi, terdapat Taman Budaya Jambi, Unit Pelaksana Teknis Daerah (UPTD) Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Jambi, yang memiliki program pendataan dan pelestarian seni budaya Melayu Jambi. Salah satu regulasi yang mendukung langsung program dan kegiatan di dua lembaga tersebut adalah Peraturan Daerah Nomor 7 Tahun 2013 tentang Pelestarian dan Pengembangan Budaya Melayu Jambi dan Peraturan Daerah Nomor 2 Tahun 2014 tentang Lembaga Adat Melayu Jambi, yang keduanya mengamanahi pelestarian seni budaya Melayu Jambi.

majemuk secara etnis dan agama, melainkan membuka *kran* kemungkinan-kemungkinan lahirnya segregasi sosial sebagai akibat gagalnya mengelola keragaman identitas di Jambi dalam bentuk peraturan daerah maupun pelembagaan serta fasilitas pemerintah terhadap kelompok kreatif tertentu.[11]

Seturut hal di atas, David Henley dan Jamie Davidson mengatakan bahwa kebangkitan gerakan masyarakat adat sering dimaksudkan sebagai "upaya mempertahankan keberagaman budaya".[12] Dalam konteks Indonesia, tentu saja ini karena selama dalam rezim Orde Baru keragaman budaya tidak memperoleh tempat dan terjadi penyeragaman dalam pengelolaan negara. Kalau sebelumnya Desa di berbagai daerah di Indonesia disebut dengan banyak nama, dan struktur adat juga ada dalam penamaan itu, setelah UU No. 5 Tahun 1974 tentang Pokok-pokok Pemerintahan Daerah dan UU No. 5 Tahun 1979 tentang Pemerintahan Desa, kelembagaan tradisional yang berfungsi dalam pengurusan daerah itu menjadi rusak.

Maka, ketika *kran* desentralisasi dibuka pasca-reformasi, keberagaman itu berusaha dimunculkan kembali. Sayangnya, terutama dalam konteks Jambi, apa yang disebut "upaya mempertahankan keberagaman budaya" itu juga jatuh pada penyeragaman dan mengabaikan pluralitas yang ada pada tingkat lokal.

Oleh karena itu, Akhil Gupta dan James Ferguson, mengemukakan pentingnya multikulturalisme dalam kehidupan sosial berbangsa.[13] Demikian pula Michelle Harris, Bronwyn Carlos dan Evan Poata-Smith, yang menyokong upaya untuk melampaui politik identitas yang dapat berujung pada rasisme, sehingga tercipta dinamika identitas yang lebih luas dan terbuka

11 Merujuk Teun A. Van Dijk, keadaan demikian itu merupakan bentuk dari proses dominasi, diskriminasi dan hegemoni yang senantiasa mendapati ruang geraknya.

12 David Henley dan Jamie Davidson,"Pendahuluan: Konservatisme Radikal—Aneka Wajah Politik Adat", dalam Jamie S. Davidson, David Henley, dan Sandra Moniaga (eds.), *Adat dalam Politik Indonesia, terj.* Emilius Oka Kleden dan Nina Dwisasanti (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia dan KITLV), 2010, hlm. 5 dan 7.

13 Akhil Gupta & James Ferguson, "Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference" dalam *Cultural Antropology*, Vol. 7, No. 1 1992, hlm 6-23.

sekaligus mendorong proses pengayaan identitas dengan berbagai kontestasi wacana sosial mutakhir.[14]

Identitas Melayu dalam Pemerintahan dan Pilkada

Di Provinsi Jambi, politik identitas dalam konteks penyelenggaraan pemerintahan daerah menampakkan beberapa kejanggalan, seperti ditemukan dalam penelitian Bahrul Ulum di Kabupaten/Kota dalam Provinsi Jambi, yaitu Kabupaten Tanjung Jabung Timur dan Muarojambi.[15]

Ketua Kerukunan Keluarga Sulawesi Selatan (KKSS) dan sekaligus Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Tanjung Jabung Timur (Tanjabtim), KH. As'ad Arsyad, menuturkan bahwa konstruksi identitas "Menjadi Jambi" di Kabupaten Tanjung Jabung Timur mengerucut pada isu-isu seputar "Jambi" dan "bukan Jambi", "Melayu dan Non Melayu", atau dalam kontestasi politik praktis disebut "putra daerah" dan "bukan putra daerah".

Diakui oleh As'ad Arsyad, para tokoh di Tanjung Jabung Timur sepakat bahwa yang disebut sebagai putra daerah (penduduk pribumi) di Kabupaten Tanjabtim adalah pertama; mereka yang lahir dan besar di Wilayah Tanjabtim, kedua; mereka yang berdomisili; dan bekerja tetap di Tanjung Jabung Timur.[16]

Akan tetapi, realitas di lapangan, klaim putra daerah senantiasa dikaitkan hanya kepada etnis Melayu Jambi yang ada di Tanjung Jabung Timur, sementara etnis lainnya dianggap sebagai warga pendatang, walaupun mereka lahir di Tanjung Jabung Timur. Dalam konteks itu, Arsyad menyatakan ketidaksepakatannya terhadap pemahaman penduduk asli dan pendatang di Tanjung Jabung Timur, yang menurutnya daerah Tanjung Jabung Timur

14 Michelle Harris, Bronwyn Carlos & Evan Poata-Smith (Eds.), *The Politics of Identity: Emerging Indigeneity*(Sydney: UTS ePress), 2013, hlm 5-6.

15 Bahrul Ulum, dkk, "Hegemoni Sosial dan Politik Identitas Putra Daerah Jambi", *Al-Daulah*: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam, Volume 7, nomor 1, April 2017, hlm. 235-238.

16 KH. As'ad Arsyad, Wawancara, Jambi, 12 Oktober 2016. Lebih lanjut baca Bahrul Ulum, dkk, *Ad-Daulah*: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam, Volume 7, nomor 1, April 2017, hlm. 235-238.

justru awalnya dibuka oleh orang Bugis.[17]

Kelompok etnis seperti Bugis, Banjar, dan Jawa datang ke Jambi melalui transmigrasi dan menghuni wilayah timur Jambi. Daerah ini berada di pinggir laut dengan struktur tanah rendah berawa. Sejarawan Slamet Muljana, menerangkan, meskipun pada abad kedua pernah menjadi ibukota sebuah kerajaan besar bernama *Kuntala*, selama berabad-abad kemudian wilayah ini ditinggalkan karena struktur alamnya yang sulit dan sering banjir.[18] Oleh karena belum banyak dihuni, migran asal Bugis, Banjar, dan Jawa kemudian datang ke wilayah ini yang sampai sekarang dikenal luas sebagai daerah penghasil kelapa dan padi.

Realitas politik di atas memperlihatkan kuatnya dominasi satu etnis atas yang lainnya, sehinga isu-isu berbasis SARA yang kemudian dipolitisasi untuk kepentingan tertentu menemui momentumnya. Walau demikian, kenyataan itu sedikit dinegasikan, dan bukan ditolak sepenuhnya, oleh beberapa tokoh yang ada di Provinsi Jambi, khususnya mereka yang tinggal di Kabupaten Tanjung Jabung Timur sendiri. H. Umar Mahmud, Asisten 3 Sekda Tanjung Jabung Timur dan Wakil Ketua Lembaga Adat Kab Tanjabtim, menyatakan bahwa bagi masyarakat Tanjabtim, isu non putra daerah tidak begitu direspons lagi, meskipun isu ini masih dimunculkan pada pemilihan kepala daerah atau kepala desa.[19]

Hal serupa diakui oleh Abdurrahman Sayuti, Kepala Departemen Agama Kabupaten Muaro Jambi. Menurutnya, politisasi identitas dalam bentuk penguatan isu SARA telah berdampak pada hilangnya rasa persaudaraan di kalangan sesama Muslim, mengingat yang dijadikan ukuran kemudian bukanlah persamaan akidah ataupun persamaan kemanusiaan sebagai hamba Allah, namun siapa saya dan siapa anda, atau siapa calon mereka

17 Menurut K.H. Arsyad, Raja Ali Haji merupakan orang Bugis yang sudah menjabat di kerajaan Malaka tahun 721. Engku Hamidah juga adalah keturunan Bugis, karena itu dapat dikatakan bahwa di daerah Tanjung Jabung Timur sebenarnya orang Bugis bisa jadi orang pertama yang tinggal di sana.

18 Slamet Muljana, *Kuntala, Sriwijaya, dan Suwarnabhumi* (Jakarta: Pustaka Jaya), 1981, hlm 17-19.

19 H. Umar Mahmud, Wawancara, Jambi, 10 Oktober 2016, dalam Bahrul Ulum, *Addaulah*: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam, Volume 7, nomor 1, April 2017, hlm. 235-238.

dan calon kita, ataupun "kita putra daerah" dan "mereka bukan putra daerah".[20]

Dalam bentuk lain, pada 2012 muncul penolakan Lembaga Adat terhadap Sekretaris Daerah Kota Sungaipenuh terpilih. Mulanya, alasan yang disampaikan tokoh adat adalah karena Sekda melanggar adat. Akan tetapi, belakangan diketahui sebabnya, yaitu karena Sekda bukan berasal dari daerah yang dikehendaki lembaga adat. Padahal, sebelum Pemilukada Sungaipenuh putaran kedua, sudah ada nota kesepahaman antara lembaga adat dan calon walikota: bila terpilih, sang Walikota harus mengangkat Sekda dari wilayah tertentu.[21]

Fenomena di atas, dapat disebut sebagai politik yang memfokuskan pembedaan sebagai kategori utama, dengan mengangkat janji-janji politik tentang kebebasan, toleransi, dan kebebasan bertindak *(free play),* tetapi sejatinya justru ia sendiri menerapkan perilaku intoleransi, kekerasan, dan pertentangan antar-etnis.

Dinamika Sejarah Melayu

Berdasarkan sumber berita China, terutama dari masa Dinasti T'ang, diketahui bahwa nama Melayu (*Mo-lo-yeu*) diidentifikasi sebagai Jambi yang terletak di dekat Sungai Batang Hari.[22]

Arkeolog Bambang Budi Utomo, menyatakan Melayu pertama kali muncul dalam sejarah melalui berita Tionghoa abad ke-7, kemudian dalam prasasti Tanjore dari India Selatan pada 1030 yang mencantumkan "Malayuir". Dalam berita-berita Tionghoa, nama Melayu disebutkan sebanyak tujuh kali, masing-masing dalam buku *Che-fu-yuan-gui, Datang-xi-yu-qiu-fa-gao-seng-chuan* (Biografi Pendeta-pendeta Mulia dari Tang Raya yang Mengejar Dharma di India), *Nan-hai-ji-gui-nei-fa-chuan* (Keadaan Agama

20 Abdurrahman Sayuti, Wawancara, Jambi, 17 Oktober 2016.

21 "Tokoh Adat Tolak Sekda", *Jambi Independent*, 7 Maret 2012.

22 Hanafiah Djohan, *Pulau Berhala, Orang Kaya Itam dan Si Gunjai: Suatu Mitos Ideologi dan Politik Jambi* (Jambi: Pemda Tk. I Prov. Jambi dan Kanwil Depdikbud Prov. Jambi), 1992, hlm. 1.

Buddha di Lautan Selatan, Dititipkan kepada yang Pulang).[23]

Selanjutnya menurut Fachruddin Saudagar, perasasti *Amoghapasa* berangka tahun 1286 M menunjukkan bahwa kawasan pedalaman Jambi adalah kawasan akhir kerajaan Buddha di Jambi, di mana pertumbuhan dan perkembangan kerajaan Melayu Jambi tidak dapat dipisahkan dengan perkembangan Agama Hindu-Buddha yang diperkirakan masuk ke Jambi sejak awal abad ke-I M. melalui pantai Timur Jambi hingga menyusuri tepian Sungai Batang Hari.[24]Adapun pengaruh Buddha terhadap kebudayaan awal Melayu Jambi dikuatkan oleh bukti-bukti peninggalan umat Buddha di daerah Jambi berupa Candi, arca, dan situs purbakala.

Kesaksian *Yijing* (I Ching, I Tsing),[25] seorang pendeta Buddha yang melakukan perjalanan dari Kanton-Cina ke Nagapattam-India untuk melanjutkan studi tingkat tinggi di "Universitas" Nālandā sekitar tahun 671/672 M, diketahui kebudayaan Buddha yang berkembang di Sriwijaya. Ketika ia sampai di Sriwijaya, ia memutuskan singgah dulu untuk belajar bahasa Sanskerta selama enam bulan.

Selanjutnya, ia menuju *Mo-lo-yeu* (Jambi) dan menetap selama dua bulan, sebelum kemudian meneruskan perjalanan ke *Chieh-cha* (Kedah) dan selanjutnya ke India. Dalam perjalanan pulangnya pada tahun 685 ia singgah lagi di *Mo-lo-yeu*, "yang saat itu telah menjadi *She-li-fo-she*" (nama Sriwijaya ketika ibu kotanya dipindahkan di Jambi),[26] selama enam bulan untuk mengumpulkan

23 Bambang Budi Utomo, *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari*, (Jambi: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Jambi), 2011, hlm.17-18.

24 Fachruddin Saudagar, "*Perkembangan Sejarah Melayu Kuno Di Jambi*" (Jambi: Pemda Tk. I Prov. Jambi dan Kanwil Depdikbud Prov. Jambi), 1992, hlm. 16-17.

25 Sebelum *Yijing* telah ada pengembara China yang transit di pulau Sumatera ataupun Jawa selama lima bulan, yaitu *Faxian* (Fahsien,Fa-hien) pada tahun 414 M., yang menelisik penerapan hukum Budha di dua kepulauan tersebut. Namun ia gagal dan tidak didapatkan keterangan detail tentang hasil perjalanannya. Lihat Natasha Reichle, *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia* (Hawai'i: University of Hawai'I Press, 2007). Namun menurut Coedès Faxian tidak sampai ke Sumatera ataupun Jawa ia hanya sampai di Kalimantan. George Coedès, *The Indianized States of Southeast Asia* (Honolulu: East-West Press),1968, hlm. 54 dan 76.

26 Soekmono, *Rekonstruksi Sejarah Melayu Kuno Sesuai Tuntutan Arkeologi* (Jambi: Pemda Tk. I Prov. Jambi dan Kanwil Depdikbud Prov. Jambi), 1992, hlm. 2-3.

dan menerjemahkan berbagai teks yang ia perolehdan menulis kisah perjalanannya.[27]

Dalam banyak pandangan ahli, diketahui kerajaan Melayu Jambi sebenarnya berdiri lebih dahulu dari Sriwijaya, Melayu Jambi diperkirakan lahir pada tahun 644-645 M, namun kemudian dikuasai oleh Sriwijaya untuk beberapa lama dan baru disebut kembali di abad ke-9 tepatnya pada tahun 853 M.[28] Kondisi ketika di *Mo-lo-you*, (untuk menyebut Jambi), Yijing menulis:

> *"Buddhist priests number more than 1000, whose minds are bent on learningand good practices. They investigate and study all the subjects thatexist just as in the Middle Kingdom (Madhya-deśa, India); the rules andceremonies are not at alldifferent. If a Chinese priest wishes to go to thewest in order to hear (lectures) and read (the original) he had better stayhere one or two years and practise the proper rules and then proceed to Central India."*[29]

Berdasarkan catatan tersebut dapat dikatakan bahwa Jambi yang dikenal sebagai Melayu, yang sekarang berpenduduk mayoritas Muslim, sebenarnya telah lebih dahulu menjadi tempat para bhiksu mempersiapkan pendidikannya ke jenjang pendidikan tinggi di pusat tradisi Buddha India.[30] Sepencatatan *Yijing* agama Buddha yang berkembang di kepulauan Asia Tenggara adalah sekte *Theravāda Mulāsarvāstivādin*, walaupun di Melayu lebih didominasi oleh Buddha *Mahāyāna*, dan salah seorang guru yang representatif adalah *Sākyakīrti* yang berdiam di wilayah Sriwijaya.[31]

---

27 Reichle, *Violence and and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia*, (Hawai'i: University of Hawai'I Press), 2007, hlm. 15.

28 Karena itu para sejarawan membagi fase perkembangan kerajaan Melayu Jambi yang dipengaruhi oleh Buddha dalam tiga fase, yaitu: fase pertama, masa perkembangan sekitar pertengahan abad ke-VII atau tahun 644 M hingga tahun 680 M; Fase kedua, masa pendudukan kerajaan Sriwijaya, kejadian ini sekitar tahun 680 sampai pertengahan abad ke-11 M.; dan fase ketiga, masa akhir kerajaan Melayu, sekitar pertengahan abad ke-11 sampai awal abad ke-15. *Djohan, Pulau Berhala*, hlm. 1.

29 J. Takakusu, terjemah dalam Bahasa Inggris, *A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay Archipelago, 671–695*, by I Tsing (Oxford: Clarendon Press), 1896, hlm. 164.

30 Djafar Hasan, *Prasasti Masa Kerajaan Malayu Kuno Dan Beberapa Permasalahan* (Jambi: Pemda Tk. I Prov. Jambi dan Kanwil Depdikbud Prov. Jambi), 1992, hlm. 25.

31 Takakusu, *A record of the Buddhist*, hlm. 164.

Pengaruh Buddha dalam kebudayaan Melayu jelas dipengaruhi dari kerajaan Sriwijaya yang menganut kepercayaan Buddha, yaitu ketika Melayu Jambi dipersatukan dengan Sriwijaya yang kemudian menjadikan Jambi sebagai pusat pemerintahannya sejak abad ke-7. Selain itu berdasarkan temuan prasasti tembaga di Laguna (Bulakan, Filipina), patung *Bodhissattva Avalokitesvar* (yang begitu identik dengan Sriwijaya) di Thailand Selatan dan prasasti Ligor tahun 775 M di Thailand Selatan, dapat diyakini bahwa kerajaan Sriwijaya-Melayu adalah sebuah kerajaan yang menguasai Sumatera, Semenanjung Tanah Melayu, Singapura, hingga ke Thailand Selatan, sebagian Vietnam, dan sebagian Filipina.[32]

Kenyataan ini membuka tabir bahwa Sriwijaya-Melayu yang berpusat di Palembang dan Jambi pernah menjadi pusat kebudayaan Buddha yang maju dan besar. Karena itu pula dapat dikatakan bahwa budaya awal Melayu Jambi dipengaruhi oleh tradisi Buddha. Yijing menambahkan bahwa di wilayah Sriwijaya sering diadakan perayaan di mana patung Buddha dimandikan dan dihiasi dengan bunga untuk kemudian diarak dengan musik-musik tradisional setempat.[33] Dengan gambaran ini beberapa pakar menggambarkan Buddha di Sumatera sebagai ajaran Buddha yang penuh dengan nuansa esoterik yang kental.

Gambaran Buddha yang esoterik di tanah Melayu termasuk Jambi pada abad ke-7 disebutkan oleh Natasha Reichle adalah sesuatu yang berjalan secara natural, berkat asimilasi berbagai budaya. Namun budaya tersebut telah menyedot banyak perhatian penganut Buddha. Di awal abad ke-8 M, misalnya, tercatat seorang biksu dan pengajar dari India, Vajrabodhi beserta muridnya Amoghavajra menetap di daerah Sriwijaya sebelum melanjutkan perjalanan ke China. Mereka begitu terkesan dengan esoterisme Buddha di Sriwijaya hingga kemudian menyebarkannya ke China dan Jepang.[34] Buddha dengan demikian dapat dikatakan sebagai kepercayaan dominan kerajaan Sriwijaya, karena itu tidak

32 Omar Din, *"Asal-usul Orang"*, hlm. 18.
33 Takakusu, *A record of the Buddhist*, hlm. 47.
34 Reichle, *Violence and*, hlm. 19.

mengherankan menurut keterangan De Casparis, jika pada abad ke-9 M Balaputra, Raja Sriwijaya saat itu, turut mendanai pendirian sebuah Vihara di Nālandā.[35]

Dengan demikian, hal ini membuktikan betapa kuat pengaruh Buddha terhadap Sriwijaya atau kuatnya pengaruh Sriwijaya terhadap peradaban Buddha yang bertahan hingga awal abad pertama. Saat itu Sriwijaya tetap dapat mempertahankan eksistensinya sebagai pusat peradaban Buddha, setelah India, berdasarkan keterangan banyaknya bhiksu dari India yang berkunjung ke Sriwijaya. Di antaranya Atisa (Dīpamkaraśrījnāna) yang belajar ke tanah Melayu tepatnya pada seorang "Guru Suvarnadvipa" bernama Dharmakīrti, yang walaupun tinggal di Sumatera namun namanya dikenal di dunia Buddha sebagai guru paling otoritatif dalam kebijaksanaan, kasih-sayang, dan juga penahanan diri.[36]

Seturut hal di atas, kebesaran kebudayaan Buddha pada masa Sriwijaya terus berlanjut di Sumatera hingga masa Adityawarman, Raja Melayu yang memerintah di Sumatera Barat (Pagaruyung)[37] pada abad ke-14. Pada akhir kejayaan Adityawarman kebudayaan Buddha mulai terdesak oleh kehadiran Islam di Nusantara yang telah hidup dan terlembaga di ujung Utara pulau Sumatera melalui jalur Samudra Pasai. Sejak itu dimulailah evolusi budaya Budhis Melayu Jambi menuju Adat yang bersendikan *syara'* (Islam).[38]

35 Lihat De Casparis J.G., *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D.* Prasasti Indonesia, 2. (Bandung: Masa Baru), 1956, hlm. 280-330.

36 Hubert Decker, *"Atisa's Journey to Sumatra," in Buddhism in Practice, ed. Donald Lopez* (Princeton: Princeton University Press), 1995, hlm. 534.

37 Menurut Budi Utomo, pusat pemerintahan Adityawarman berada di hulu Batanghari di wilayah Minangkabau. Bambang Budi Utomo, *Batanghari Riwayatmu Dulu* (Jambi: Kerja sama Pemda Prov. Jambi dan Kanwil Depdikbud Provinsi Jambi), 1992, hlm. 27.

38 Tidak diketahui pasti bertautnya adat lokal dan Islam itu muncul pertama kali, tetapi jelas berkaitan dengan sejarah islamisasi daerah ini. Dalam sejarah dikatakan, sebelum menjadi Islam, Jambi adalah wilayah Buddha yang penting. Bersama Nalanda di India, pada abad VII hingga XII, Muarajambi di masa lalu adalah pusat pendidikan yang tersohor di dunia. Kala itu, yang berkuasa di daerah ini adalah Kerajaan Melayu yang oleh Slamet Muljana disebut sebagai *Swarnabumi* atau *Swarnadwipa*.

Raja-Raja Jambi: Silang Budaya

Undang-undang Piagam Pencacahan Jambi (UPPJ)[39] dan Ini Sajarah Kerajaan Jambi dari Abad ke-700 Hijrah (ISKJ) merupakan dua naskah Melayu yang menceritakan mengenai sejarah negeri Jambi.[40] Naskah tersebut ditulis oleh Ngebih Ngebi Sutho Digolo Priyai Rajo Pembesar Kerajaan Sari Yang Dua Belas Bangsa Keturunan Orang Kayo Pingai bin Datuk Paduko Berhalo pada paruh kedua abad XIX.

Kisah-kisah yang terdapat di dalam ISKJ adalah (1) Silsilah Raja-raja Jambi, (2) Keturunan orang Kerajaan Jambi yang dua belas bangsa, (3) Asal-usul "Tanah Pilih", (4) Undang-undang dan Hukum Adat, (5) Beberapa Piagam atau Surat tentang pemberian wewenang dan penentuan batas wilayah, dan (6) Legenda tentang Dewa Sekarabah, Si Pahit Lidah, dan Tun Telanai.

Sedangkan UPPJ membagi sejarah Jambi dalam tiga babakan. Babakan *pertama*, Jambi di zaman sejarah awal yang mengisahkan tentang Dewa *Sekarabah* yang sakti dan menterinya bernama Mata Empat. Babakan *kedua* mengisahkan tentang Jambi di masa Hindu, dan babakan *ketiga* mengisahkan tentang sejarah Jambi memasuki era Islam. Oleh karena itu pada halaman ini dimulai dengan ucapan *Basmallah*.

Dalam silsilah Raja-Raja Jambi, secara jelas menunjukkan bahwa estafet kekuasaan Jambi diwarnai penyerbukan antaretnis dan budaya, seperti termaktub berikut ini:

> *"Diceritakan bahwa pada kurun waktu berikutnya bangsawan dari Turki datang ke pulau berhala dan menjadi raja di pulau ini dan dikenal dengan sebutan Datuk Paduka Berhala. Sebelum meninggal ia berpesan kepada puteranya, Datuk Paduka Ningsun, agar mengantarkan persembahan kepada Sultan Mantaram setahun sekali."*

39 Naskah UPPJ ditulis pada 1 Rabi' al-Akhir tahun 1317/1900 atas perintah Sulthan Thaha Saifuddin (wafat 1904). hlm 10.

40 Kedua naskah tersebut dapat dikategorikan sebagai karya sastra sejarah yang menceritakan tentang perbuatan dan tindakan tokoh secara naratif dan kronologis. Sepertinya, UPPJ belum selesai ditulis sehingga Ngebih Sutho Dilogo menulisnya kembali dalam versi yang lebih lengkap melalui ISKJ, pada 1358/1937.

Dalam pasal tersebut, diterangkan bahwa Datuk Paduka Berhala merintis kesultanan Melayu Jambi. Dia tidak lahir di daerah Jambi. Dia bangsawan dari Turki yang kemudian menjadi raja di Jambi. Pada masa jauh sebelum itu, Jambi dirajai oleh Tun Telanai. Datuk Paduka Berhala disebut-sebut sebagai moyang Sultan-sultan Jambi.

Selain menautkan entitas Turki ke dalam identitas Melayu Jambi, naskah itu juga menggambarkan bahwa Minangkabau dan Melayu Pelembang merupakan dua unsur luar yang bersama-sama membangun identitas Melayu Jambi.

Seorang penguasa Jambi menikahi Puteri Pinang Masak,[41] anak perempuan Yang Dipertuan Pagar Ruyung. Penguasa Jambi yang lain menikahi puteri Demang Lebar Daun, penguasa Palembang. Dengan pernikahan politik itu, darah sultan-sultan Jambi, yang seringkali dianggap sebagai representasi dari kemurnian Melayu Jambi, senyatanya merupakan persilangan budaya dari beragam identitas.

Berikut lanjutan dalam pasal yang sama :

> *'Datuk Paduka Ningsun menjadi raja setelah ayahnya meninggal. Ia menikah dengan seorang puteri Ki Demang Lebar Daun dari Palembang. Pada saat menjadi Raja, Datuk Paduka Ningsung berpindah nagari ke Ujung Jabung. Ia dikaruniai empat orang anak, yaitu Orang Kaya Itam, Orang Kaya Pingai, Orang Kaya Pedataran, dan Orang Kaya Gemuk."*

Faktor pernikahan tersebut dalam perkembangannya terus menguat ketika kesultanan Melayu Jambi memasuki masa kejayaan, sekitar pertengahan abad ke-17. Menurut Barbara Watson Andaya, Pangeran Gede mengharuskan rakyat pedalaman menanggalkan busana Melayu dan mengenakan busana Jawa saat

41 Perkawinan Putri Selaras Pinang Masak dan Datuk Paduka Berhala menjadi cikal-bakal berdirinya sebuah kesultanan dan silsilah raja-raja Jambi. Di dalam naskah *Ini Sajarah Kerajaan Jambi* dari Abad ke-700 Hijrah (ISKJ) secara jelas disebutkan susunan Raja-Raja Jambi berawal dari Datuk Paduka Berhala, yang berasal dari Turki dan Putri Selaras Pinang Masak, yang berasal dari Minangkabau, sampai kepada Sulthan Thaha. Lebih jauh tentang asal-usul silsilah sultan-sultan Jambi, lihat Ali Muzakir dkk., *"Sejarah Kesultanan Jambi dalam Konteks Nusantara,"* Laporan Penelitian Pusat Pendidikan dan Pelatihan Tenaga Teknis Keagamaan, Balitbang Departemen Agama RI, 2010.

mereka menghadap ke istana. Pejabat kesultanan Melayu Jambi menggunakan gelar setara kesultanan Jawa. Tata pemerintahan kesultanan Mataram Islam menjadi model bagi tata pemerintahan kesultanan Melayu Jambi. selain itu, di istana ditampilkan kesenian wayang, tari Jawa, dan gamelan. Kesultanan Meayu Jambi pun menginternalisasi adat-istiadat Jawa ke dalam identitas Melayu Jambi.

Pada periode itu pula, kesultanan Jambi menganugerahi seorang pedagang Tionghoa Muslim sebuah gelar kehormatan: Orang Kaya Setia Utama. Dengan gelar ini, pedagang asing itu terhubung ke dalam lingkungan kesultanan Melayu Jambi. Orang Tionghoa dinilai sebagai bagian penting dalam masyarakat Melayu Jambi.[42]

Dengan demikian, dalam sejarahnya yang panjang, unsur 'asing' dalam identitas Jambi merupakan buah dari pandangan sekaligus realitas kosmopolitan yang dikembangkan sejak masa sebelum Sriwijaya dan jauh setelahnya hingga kemudian berkembang menjadi Kesultanan Jambi dengan ciri Islam.

Kesimpulan

Dinamika pengarus-utamaan identitas Melayu melalui akses legislasi, pelembagaan adat, dan politik identitas putra daerah dalam kehidupan sosial-politik di Provinsi Jambi dewasa ini menunjukkan memudarnya nilai-nilai kosmopolitanisme yang berakar dalam sejarah Jambi di masa lalu, sebagaimana dijelaskan dalam peta sejarah sekaligus praktek silang antar budaya.

Akan tetapi, fakta di atas tidak perlu membuat kita pesimis terhadap dinamika keberagaman di provinsi Jambi. Politik identitas dalam demokrasi, apalagi dalam konteks masyarakat yang beragam dan beragama seperti Indonesia, tak terkecuali di Jambi, adalah hal yang normal.Tidak perlu dicurigai secara berlebihan.

Meminjam argumen Gutmann (2007), politik identitas dapat bersifat *good*, *bad*, dan *ugly*.Politik identitas sebagai basis untuk

42 Barbara Watson Andaya, "Upstreams and Downstreams in Early Modern Sumatra", dalam *The Historian*, 57, 3, 1995, hlm 60-67.

memperjuangkan keadilan dan kesetaraan adalah jenis politik identitas yang *good*. Sedangkan politik identitas menjadi dasar untuk mengkampanyekan kebencian dan supremasi satu kelompok agama atau etnik tertentu atas yang lain, maka hal itu dapat disebut politik identitas yang *bad*, dan dapat menjadi *ugly* ketika berlanjut menjadi hasutan untuk melakukan kekerasan.

Dengan demikian, agar politik identitas menjadi basis untuk memperjuangkan keadilan dan kesetaraan di wilayah Provinsi Jambi (untuk menyebut politik identitas yang *good*), ia mesti melampaui politik identitas yang sekadar bertujuan dan berhenti sebagai paham sekaligus tindakan rasis dan diskriminatif.

Beranjak dari pemaparan penulis di atas, berikut beberapa hal yang dapat ditindaklanjuti, antara lain:

Pertama, dalam hal regulasi, pemerintah provinsi Jambi perlu memeriksa sekaligus memperbaiki peraturan-peraturan daerah yang belum sepenuhnya berasaskan pada pluralisme, non-diskriminatif, hak asasi manusia, demokrasi, dan kearifan lokal. Dengan kata lain, Perda yang berorientasi pada pengunggulan satu etnis atas yang lain, sebagaimana dijelaskan di atas, tidak saja kontra-produktif, tetapi juga merupakan pengingkaran terhadap realitas kemajemukan Jambi itu sendiri.

Dalam konteks itu, diperlukan paham multikulturalisme yang memiliki tiga prasyarat. Pertama, pengakuan (*recognition)*. Semua entitas kebudayaan mesti mendapatkan pengakuan yang sama oleh negara maupun pemerintah daerah. Kedua, perwakilan atau *representation*. Ada orang-orang tertentu dari kebudayaan itu yang bisa menjadi penyalur mereka dalam berkomunikasi dengan negara maupun pemerintah daerah. Ketiga, pembagian atau *redistribution*. Semua kebudayaan yang berbeda-beda itu mesti mendapatkan perlakuan yang sama.

Prasyarat di atas menjadi penting bagi negara dengan tingkat keragaman yang tinggi seperti Indonesia, tak terkecuali provinsi Jambi, yaitu nuansa identitas dalam politik hampir tidak bisa dihindarkan. Dalam situasi seperti ini, yang sangat dibutuhkan

adalah penerapan sistem yang di satu sisi melindungi politik identitas yang tidak berbahaya, dan di sisi lain mampu secara efektif mencegah bentuk-bentuk politik identitas yang memecah belah masyarakat dengan sikap permusuhan berdasarkan sentimen identitas.

Kedua, menarasikan ulang teks-teks sejarah sosial budaya mengenai Jambi ke dalam berbagai bentuk medium komunikasi, yang menunjukkan bahwa Jambi lebih dari sekadar bingkai geografis. Jambi merupakan lapangan kultural yang amat luas dengan identitas yang dinamis dan terbuka. Sejatinya, teks-teks sejarah yang memuat nilai dan tradisi serupa dapat ditemukan di banyak tempat lain di Indonesia. Sayangnya, modal sosial seperti ini belakangan mulai tergerus oleh politik identitas yang membelah masyarakat berdasarkan sentimen komunal. Karena itu, menarasikannya ke dalam konteks hari ini menjadi relevan dan perlu.

Ketiga, secara kultural, pengelolaan pluralisme kewargaan di Jambi sekarang ini harus menghadirkan wacana alternatif di tengah menguatnya konstruksi identitas, yang mengerucut pada etnis Melayu dan Islam. Sebab kecenderungan itu jelas bertolak-belakang dengan realitas kosmopolitan Jambi. Dalam makna lain, alam masyarakat multikultural seperti Indonesia, khususnya Jambi, selalu akan membutuhkan konsep dan strategi dalam pengelolaan realitas kemajemukan. Jika tidak ada konsep dan strategi yang tepat dan relevan untuk masyarakat Indonesia yang plural, maka berbagai masalah akan muncul dan sulit dikelola dengan baik.

Daftar Pustaka

Ahnaf, Mohammad Iqbal, dkk. 2015.*Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia, Kontestasi dan Koeksistensi* (Yogyakarta: CRCS UGM).

Al-Mudra, Mahyudin. 2008. *Redefinisi Melayu*, (PKBM, Yogyakarta).

Amilda. 2012. "*Menjadi Melayu yang Islam: Politik Identitas Orang Rimba dalam Menghadapi Dominasi Negara dan Etnis Mayoritas",* dalam *Seloko*: Jurnal Budaya, 1, 2, 2012.

Bagir, Zainal Abidin, dkk. 2011. *Pluralisme Kewargaan Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia* (Bandung: Mizan).

Coedès, George. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia* (Honolulu: East-West Press).

Decker, Hubert. 1995.*"Atisa's Journey to Sumatra," in Buddhism in Practice, ed. Donald Lopez* (Princeton: Princeton University Press).

Djohan, Hanafiah. 1992. *Pulau Berhala, Orang Kaya Itam dan Si Gunjai: Suatu Mitos Ideologi dan Politik Jambi* (Jambi: Pemda Tk. I Prov. Jambi dan Kanwil Depdikbud Prov. Jambi).

Gupta, Akhil, & James Ferguson. 1992. "*Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference*" dalam *Cultural Antropology*, Vol. 7, No. 1 1992.

Hall, D. G. E. 1994. *A History of South-East Asia* (London: Macmillan Limited).

Harris, Michelle.2013. Bronwyn Carlos & Evan Poata-Smith (Eds.), *The Politics of Identity: Emergeing Indigeneity*, (Sydney: UTSe Press).

Hasan, Djafar. 1992. *Prasasti Masa Kerajaan Malayu Kuno Dan Beberapa Permasalahan* (Jambi: Pemda Tk. I Prov. Jambi dan Kanwil Depdikbud Prov. Jambi).

Henley, David, dan Jamie Davidson. 2010. "*Pendahuluan: Konservatisme Radikal—An- eka Wajah Politik Adat",* dalam Jamie S. Davidson, David Henley, dan Sandra Moniaga (eds.), *Adat dalam Politik Indonesia, terj.* Emilius Oka Kleden dan Nina Dwisasanti (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia dan KITLV).

J.G., De Casparis.1956. *Selected Inscriptions from the 7th to the 9th Century A.D*. Prasasti Indonesia, 2 (Bandung: Masa Baru).

Kukushkin, Sergei. 2004. Hikayat Negeri Jambi: *The Structure and Sources of A Nineteenth-Century Malay Historical Work* yang, Indonesia and the Malay World, Vol. 32, No, 92, 2004.

Lineton, Jacqueline. 1975. *"Pasompe' Ugi': Bugis Migrants and Wanderers*", dalam *Archipel*, 10, 1975, hlm. 173-201.

Muljana, Slamet. 1981*Kuntala, Sriwijaya, dan Suwarnabhumi* (Jakarta: Pustaka Jaya).

Prasetijo, Adi.2012. "*Serah Naik Jajah Turun sebagai Dasar Hubungan Orang Rimba dengan Orang Melayu Jambi*", dalam *Seloko*: Jurnal Budaya, 1, 1, 2012.

Reichle, Natasha.2007. *Violence and Serenity: Late Buddhist Sculpture from Indonesia* (Hawai'i: University of Hawai'I Press).

Saudagar, Fachruddin. 1992. *Perkembangan Sejarah Melayu Kuno Di Jambi* (Jambi: Pemda Tk. I Prov. Jambi dan Kanwil Depdikbud Prov. Jambi).

Soekmono. 1992. *Rekonstruksi Sejarah Melayu Kuno Sesuai Tuntutan Arkeologi*(Jambi: Pemda Tk. I Prov. Jambi dan Kanwil Depdikbud Prov. Jambi).

Takakusu, J. 1896. terjemah dalam Bahasa Inggris, *A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay Archipelago, 671–695*, by I Tsing (Oxford: Clarendon Press).

Ulum, Bahrul, dkk. 2017.*Hegemoni Sosial Dan Politik Identitas Putra Daerah Jambi*, *Al-Daulah*: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam, Volume 7, nomor 1, April 2017.

Utomo, Bambang Budi. 1992. *Batanghari Riwayatmu Dulu* (Jambi: Kerja sama Pemda Prov. Jambi dan Kanwil Depdikbud Provinsi Jambi).

----------.2011. *Kebudayaan Zaman Klasik Indonesia di Batanghari*, (Jambi: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Jambi)

Rekonstruksi Taramiti Tominuku dalam Pengelolaan Keragaman dan Toleransi di Kabupaten Alor

Kristoforus Boro Making

Pengantar

Masyarakat Alor yang dulunya hidup komunal dan terkanalisasi dalam dua rumpun agama, yaitu Kristen di pedalaman dan Muslim di pesisir, menyatu dan diikat oleh sebuah kesepakatan dan sumpah adat (*belabaja*). Dalam arus perubahan sosial, kesepakatan-kesepakatan lokal yang dijalankan diwarnai dengan konflik dan kerentanan. Manifestasi dari kesepakatan dalam tradisi lokal yang dibangun secara bersama-sama, di mana masyarakat Alor mengakui bahwa mereka berasal dari satu keturunan yang sama dan merupakan satu kesatuan, yang dalam bahasa lokal disebut *taramiti tominuku*, mengalami degradasi makna. Filosofi *taramiti tominuku* kemudian menjadi kehilangan daya rekat oleh karena adanya kesenjangan pemahaman atas makna di kalangan generasi muda.

Tidak semua generasi muda Alor saat ini memahami akar sejarah pengalaman bersama sebagai kekayaan dari warisan generasi pendahulu. Nostalgia tentang masa lalu Alor yang damai dan harmonis di mana ada kerja sama dan toleransi membangun masyarakat dan daerah mengalami ujian ketika saat ini muncul riak-riak konflik, baik konflik di atas maupun di bawah permukaan. Konflik yang terjadi antar-kelompok pemuda, gesekan karena

perbedaan pandangan politik dalam Pilkada, maupun penolakan atas hadirnya kelompok aliran kepercayaan yang berbeda denominasi dengan gereja Kristen seperti Saksi Yehova, serta kehadiran kelompok Ahmadiyah di Alor menjadi ujian atas pemaknaan norma *taramiti tominuku* di masyarakat Alor saat ini. Sumber konflik yang lahir dari relasi internal dalam kelompok agama maupun aliran politik kemudian beririsan dengan berbagai kepentingan yang membuat potensi konflik dapat mengalami proses institusionalisasi.

Kecenderungan adanya pelemahan memori kolektif atas makna *taramiti tominuku* pada masyarakat Alor saat ini dipengaruhi oleh, *Pertama*, rekonstruksi ingatan bersama (*collective memory*) dalam kehidupan masyarakat belum menyentuh imajinasi akan masa depan yang lebih baik. *Kedua,* narasi-narasi asli terkait sejarah pengalaman bersama kurang digunakan sebagai sebuah pendekatan dalam membangun impian dan imajinasi bersama. *Ketiga*, transformasi pemaknaan atas norma belum menyentuh segmen generasi muda sehingga kurang mendapat respons dari mereka, disamping rendahnya keteladanan yang diwariskan.Ketiga hal tersebut mungkin menjadi penyebab norma *taramiti tominuku* kurang dirasakan oleh generasi masa kini dan akan semakin kehilangan relevansinya sebagai pedoman bagi generasi masa depan.

Patut disadari bahwa tidak semua rekonstruksi terhadap memori kolektif akan berimplikasi positif terhadap pembangunan masa depan suatu kelompok masyarakat. Rekonstruksi memori kolektif bisa mempertebal rasa kebencian antara satu kelompok dengan kelompok yang lain apabila ada pengalaman dan tragedi masa lalu yang sangat membekas. Kasus konflik Ambon dan Poso misalnya, ketika memori kolektif bersama itu diputar kembali akan mempertebal garis batas antar kelompok-kelompok yang pernah bertikai. Pada sisi yang lain, pengalaman bersama yang positif berupa sejarah kejayaan masa lalu dan keinginan untuk menghadirkan kembali narasi-narasi besar tentang masa lalu untuk pembangunan saat ini dan masa depan, dapat menjadi energi positif

yang dapat mendongkrak semangat dan kerja bersama sebuah masyarakat. Rekonstruksi memori kolektif masyarakat Alor tentang norma *taramiti tominuku* diarahkan untuk menghadirkan sejarah kolektifitas dan imajinasi sosial masa lalu dalam ruang publik masa kini, sehingga proses transformasi norma dapat berjalan beriringan dengan lingkungan sosial dalam kaitan dengan pembangunan keragaman.

Consiance de Saint Laurent (2018) dalam *Thinking through time: From collective memories to collective future,* menjelaskan hubungan mendalam antara ingatan dan imajinasi.[1] Baginya, ingatan dan imajinasi sama-sama memberi kita kapasitas guna melakukan rekonstruksi dan refleksi terhadap perjalanan waktu. Di satu sisi, imajinasi tidak tersimpan pada kenangan akan masa lalu. Pada sisi yang lain, ingatan bukanlah pengulangan masa lalu melainkan sebuah rekonstruksi[2] dan membutuhkan beberapa bentuk imajinasi. Menurutnya ingatan tidak berorientasi pada masa lalu, tetapi pada masa depan. Ini memungkinkan kita untuk menyesuaikan diri dengan apa yang akan dilakukan dengan merekonstruksi ulang pengalaman masa lalu secara fleksibel. Dalam konteks rekonstruksi nilai budaya *taramiti tominuku*, ingatan akan kebersamaan hidup yang pernah tercipta dalam masyarakat Alor yang terfragmentasi dalam kultur kebudayan Pantai dan Gunung dapat dijadikan imajinasi bersama untuk merancang dan menciptakan pola maupun bentuk-bentuk baru implementasi nilai sesuai dengan perubahan jaman dan tuntutan kekinian. Ini penting untuk dilakukan agar narasi-narasi *taramiti tominuku* dapat terus hidup dan berdampingan dengan perubahan sosial.

Faktor kesejarahan menjadi pijakan untuk menghidupkan dan merangkaikan kembali kepingan narasi-narasi terkait bagaimana peranan nilai *taramiti tominuku* dalam relasi kekuasaan di dalam masyarakat Alor. James H. Liu dan Jenis D. Hilton mengatakan bahwa sejarah merupakan unsur penting dalam membangun dan

1 Lihat, de Consciance Saint Lauren, Thinking through Time: From Collective Memories to Collective Future. www.researchgate. 2008.

2 Lihat F.C. Bartlett, Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology. Cambridge: Cambridge University Press. 1932.

memelihara imajinasi komunitas tentang masa depan bersama.[3] Oleh karena itu, sejarah melengkapi keunikan manusia serta struktur sosial yang melingkupinya, di mana keduanya akan mewujudkan narasi tentang identitas yang memengaruhi tindakan dan emosi mereka (Rim, 1997). Titik pijak kesejarahan tentang bagaimana masyarakat Alor memaknai hubungan sosial mereka secara damai dalam komunitas-komunitas yang sesuai dengan filosofi *taraminiti tominuku* dijadikan unsur penting untuk membangun imajinasi mereka tentang masa depan bersama dan hubungan relasional gunung-pantai berlandaskan nilai-nilai yang inklusif.

Menghadirkan imajinasi ke dalam ruang publik penting dilakukan untuk menyegarkan kembali ingatan sosial bersama. Basis argumentasi yang digunakan adalah ruang publik menghadirkan perjumpaan-perjumpaan yang dapat berkontribusi positif bagi penguatan pluralisme dan toleransi sebagai implementasi *taramiti tominuku*. Memori kolektif perlu dihadirkan dalam ruang public bersama melalui pendekatan yang oleh Robert Hefner disebut sebagai *civic pluralism*, di mana ada ruang partisipasi bagi masyarakat sipil untuk mengatur masyarakat secara damai di atas dasar pengakuan keragaman dengan membangun dialog dan kerja sama untuk kemudian dapat diinstitusionalisasikan melalui kebijakan publik negara.[4]

Strategi institusionalisasi dilakukan melalui tiga pendekatan dalam pluralisme kewargaan yaitu pendekatan politik rekognisi, pendekatan representasi, serta redistribusi. Memori kolektif masyarakat Alor perlu dihadirkan kembali dengan menampilkan wajah *taramiti tominuku* yang berupa pengakuan atas asal-usul dan nenek moyang yang sama, disegarkan dan dihidupkan kembali dalam ingatan sosial bersama. Pengakuan dan penghormatan serta dukungan pelestarian adat dan budaya, mengupayakan keterwakilan berbagai elemen sosial dan budaya guna memperjuangkan

3 Lihat H. James Liu & Hilton J. Denis. *How the past weighs on the present: Social representations of history and their role in identity politics*. British Journal of Social Psychology. 2005.

4 Lihat Abidin Zainal Bagir & Dwipayana, AA GN. 2011. Pluralisme Kewargaan, Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia, Mizan-CRCS UGM.

kepentingan-kepentingan mereka, serta alokasi dan redistribusi tatakelola sumber daya yang ada guna membangun kesejahteraan. Dengan membangun kesadaran dan kesepahaman bagi masa depan bahwa kita punya sejarah dan kisah masa lalu yang sama, potensi-potensi konflik yang bakal muncul dapat diminimalisasikan dengan pendekatan ingatan bersama.

Operasionalisasi kebijakan dimulai dari unit yang paling kecil, di mana efektivitas advokasi yang akan dilakukan sangat dipengaruhi oleh sub-sub sistem sosial yang saling mempengaruhi. Hal ini dilakukan guna mengurangi derajat resistensi bagi arah perubahan yang akan dituju. Sedangkan sumber penulisan yang digunakan adalah sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer meliputi wawancara dan observasi. Sumber data sekunder meliputi kajian literatur yang relevan, laporan-laporan penelitian yang ada dan sumber informasi lainnya.

Kultur Damai dan Dinamika Relasi Sosial di Alor

Kabupaten Alor merupakan kabupaten yang heterogen. Heterogenitas ini terlihat dari komposisi demografis, seperti jumlah pemeluk agama, mata pencaharian, maupun bahasa dan budaya yang ada. Badan Pusat Statistik tahun 2014 menunjukkan bahwa masyarakat Alor mayoritas memeluk agama Kristen Protestan mencapai 67 %, Muslim 28 %, Katolik 3 %, dan Hindu/Buddha 2 % dari total jumlah penduduk 201.155 jiwa, yang tersebar di wilayah gunung dan pantai.

Heterogenitas sosio-kutural yang terkandung dalam kehidupan masyarakat Alor diwariskan dari generasi ke generasi melalui cerita rakyat, tarian tradisional, maupun syair pantun yang menggambarkan kultur damai dan persaudaraan antaragama di Alor. Dalam syair yang sering didengungkan dalam upacara maupun tarian *lego-lego* (tarian khas masyarakat Alor) yang melibatkan orang tua dan anak-anak muda menggambarkan hal tersebut. Contoh pantun yang sering dikumandangkan dalam tarian *lego-lego*misalnya berbunyi begini: *batang tulis sura kae-kae, tao lali goneng, tao lali goneng ganti kitab, basa ganti kitab* (Nenek

moyang kita sudah berkali-kali memesan, yaitu kita tetap bersatu padu, dan pesan sakti tersebut tetap harus kita hayati dan amalkan dari generasi ke generasi).

Hadirnya generasi muda dan generasi tua dalam kelompok tarian *lego-lego* dimaksudkan agar orang muda dapat mengingat pesan-pesan yang disampaikan. Kultur damai dalam lingkungan sosial masyarakat Alor merupakan akumulasi dari kepingan-kepingan ikatan sosial atau kekerabatan lokal seperti ikatan Bungabali dan ikatan Sepuluh Tiga Tujuh. Ikatan Bungbali terdiri atas masyarakat Kecamatan Alor Timur, Alor Barat Laut, Alor Timur Laut, Teluk Mutiara, Kabola dan Pura. Mereka memiliki pantun yang sering dinyanyikan ketika ada hajatan atau kegiatan-kegiatan yaitu, *Taruamang tanah kotong, jaga tanah kotong, Bungabali tanah leing, jaga tanah leing* (Taruamang memupuk kekeluargaan di bagian timur Alor yang beragama Kristen, dan Bungabali memelihara kekeluargaan di bagian Barat Pulau Alor yang beragama Kristen dan Islam agar tetap rukun selamanya). Sedangkan ikatan Sepuluh Tiga Tujuh terdiri dari: (i) Ulu sepuluh kampung, terdiri dari Kabola, Lawahing, Alila, Lendola, Otvai, Oa-Aimoli, Foibuil (kenarilang), Bampalola-Hulunani, Lewalu-Lewolang, dan hamap di Moru, (ii) Alor tiga kampung yaitu Alor Besar, Alor Kecil, dan Dulolong, (iii) Pura tujuh kampung yaitu, Harilolong, Limarahing, Dolam, Dolabang, Timuabang, Retta, dan Appuri. Adapun syair turun-temurun yang sering dilantunkan seperti, *Bapang sota, sota tobang sahi, Wani tobang sahi, Dena liwang, Liwang adang dola, Dena adang dola* (Nenek moyang kita mempunyai keturunan yang sangat banyak. Sebagian mendalami pesisir beragama Islam dan sebagiannya berada di bagian pedalaman, beragama Kristen. Namun, kita tetap bersatu padu sepanjang masa).

Lanskap keagamaan di Kabupaten Alor yang terbagi dalam konteks gunung dan pantai dipengaruhi oleh sejarah masa lalu di mana masyarakat Alor kala itu yang terdiri atas kerajaan-kerajaan lokal dalam perkembangannya selalu menjalin kerja sama dan membangun hubungan dengan kerajaan lain di berbagai wilayah. Masyarakat yang mendiami wilayah-wilayah kerajaan di Alor kala

itu belum menganut agama tertentu sampai masuknya agama Islam pertama di Alor yang dibawa oleh seorang Mubaliqh dari kesultanan Ternate bernama Mukhtar Likur pada tahun 1522 di Desa Gelubala. Data ini diperkuat oleh catatan Pigafetta, yang singgah di Alor pada tahun 1522, di mana mereka menemukan sebuah komunitas Muslim yang tinggal di Maloku-Baranusa. Nama Maloku itu sendiri sesuai dengan tempat asal mereka yaitu Maluku. Terjadilah *Bela Baja* (sumpah adat) antara penduduk setempat dengan keluarga dari Maluku dan diberikan tempat kediaman keluarga Maluku yang dinamakan Abbang Kora'a (kampung Qur'an). Semenjak saat itu, semua urusan agama diserahkan sepenuhnya kepada orang Maloku dan urusan pemerintahan diserahkan kepada orang Sigang.

Sedangkan agama Kristen pertama kali masuk ke Alor tahun 1908, ketika seorang pendeta berkebangsaan Jerman J.S. William Bach, tiba dengan kapal Canokus di Pantai Dulolong dan kemudian memulai penyebaran agama Kristen di wilayah Alor dengan melakukan pembabtisan kepada pendeta pribumi pertama asal Alor, yaitu Lambertus Moata. Pada momen pembabtisan perdana tersebut, hadir seorang tokoh Muslim yang taat di Pantai Dulolong, bernama Umar Watang Nampira, dan ikut membantu proses pembabtisan tersebut. Pada tahun 1911, diadakan pembabtisan massal terhadap murid-murid sekolah rakyat di Alor Kecil dan Sekolah Rakyat di Dulolong sebanyak 200 orang.

Dalam acara tersebut, berhubung kebanyakan murid-murid di kedua sekolah tersebut sudah beragama Islam, maka diadakan musyawarah di antara mereka, di mana ajaran agama Kristen akan disebarkan melalui sekolah-sekolah di bawah yayasan GMIT (Gereja Masehi Injili Timor) dan dibuka sekolah-sekolah di pedalaman. Pada tahun 1914 agama Katolik pun masuk dan berkembang di Alor dibawah pimpinan Yoseph Lobang, berasal dari Kabola, yang telah beberapa tahun belajar agama di Flores. Kehadiran pada misionaris asing yang menyebarkan agama Katolik di Alor disambut baik oleh masyarakat dan pemimpin lokal mereka. Kehadiran mereka yang juga membawa misi kemanusiaan seperti pelayanan kesehatan, sehingga kekerabatan mereka bersama

penduduk lokal terjalin dengan baik. Ketika masuknya agama Kristen maupun Katolik di Alor,di pesisir Pulau Alor sudah ada agama Islam. Maka agama Kristen maupun Katolik boleh disebarkan di daerah pedalaman (hulu sungai), mengingat umat Islam sangat membutuhkan air untuk berwudhu, mandi dll. Kesepakatan lokal yang bernafaskan toleransi dan perdamaian tersebut kemudian menjadi cikal-bakal terbangunnya kesepahaman antara gunung dan pantai, sebagaimana terminologi yang sering digunakan oleh masyarakat Alor dalam menggambarkan dinamika pola relasional mereka.

Kultur damai yang terjadi dalam kehidupan yang diwariskan dari generasi ke generasi, kemudian mengalami reorientasi nilai dengan hadirnya nilai-nilai baru karena perubahan sosial. Persaingan dalam perebutan sumber daya yang bermuara pada konflik dan kekerasan kerap kali terjadi. Jumlah gangguan keamanan dan ketertiban, yang dihimpun dalam hasil kajian dan analisis isu-isu strategis dokumen rencana pembangunan jangka menengah daerah Kabupaten Alor, memperlihatkan di tahun 2013 jumlah kasus konflik sebanyak 38 kali dan terutama berkaitan dengan perbedaan pilihan politik serta persoalan sosial lainnnya. Dalam analisis isu-isu strategis RPJMD Kabupaten Alor 2014 s/d 2019, data menunjukkan bahwa tahun 2010-2013 rata-rata tindak kriminal yang dilaporkan mencapai 437 kasus, didominasi oleh kasus penganiayaan ringandan kasus seksual.

Konflik karena perbedaan orientasi keyakinan juga nampak dengan kehadiran aliran Saksi Yehova di Alor. Menurut Kepala Kantor Wilayah Kemenag NTT, sebagaimana dirangkum dalam laporan masalah aktual Badan Kesbangpol Prop. NTT tahun 2016, sejak 22 Maret 2002 Saksi Yehova telah resmi terdaftar sebagai lembaga keagamaan Kristen bersifat gereja yang ditetapkan oleh Dirjen Bimas Kristen. Dasar pendaftaran tersebut adalah pencabutan larangan Jaksa Agung pada 1 Juni 2001 (sebelumnya Jaksa Agung sempat melarang Saksi Yehova pada 7 Desember 1976). Di NTT, Saksi Yehova kemudian mengajukan permohonan tanda lapor (pengakuan keberadaan di suatu daerah). Tanda lapor

tidak diberikan dengan alasan umat tidak ada dan mendapat penolakan dari gereja. Tetapi keberadaan Saksi Yehova NTT tidak bisa dilarang karena keberadaan mereka telah sah di wilayah Indonesia.

Setelah mereka berkembang, mereka terus mendesak untuk mendapatkan tanda lapor. Pada November 2015, pihaknya mengeluarkan tanda lapor karena semua persyaratan telah dipenuhi. Secara hukum pihaknya tidak bisa menolak (sudah melalui konsultasi vertikal dan seminar dengan pihak terkait), meski ajarannya bertolak belakang dengan gereja Kristen lain. Dari sisi teknis-administratif, kebijakan ini tidak bermasalah, namun dalam konteks implikasi kebijakan terhadap aspek sosial-politik dan budaya, melahirkan kerentanan sosial, di mana Alor merupakan basis gereja Kristen dan secara tidak langsung akan membenturkan sesama penganut agama Kristen di level bawah. Hal ini tentunya dapat bermuara pada retaknya nilai dan norma budaya yang tumbuh dan berkembang dalam kehidupan masyarakat Alor.

Kondisi yang sama juga dihadapi dengan keberadaan Jemaah Ahmadiyah di Alor sebanyak 14 KK (30 jiwa). Keberadaannya telah dilokalisasikan dan masih dalam pembinaan Kantor Kementerian Agama. Masuknya Ahmadiyah yang berbeda dalam tata dan kebiasaan hidupnya dapat menimbulkan gesekan dengan masyarakat Islam di Alor yang selama ini hidup dengan damai, baik di lingkungan internal umat Islam maupun ketika berdampingan dengan agama yang lain. Apalagi Ahmadiyah dipandang telah melanggar rukun Islam.

Relasi Gunung-Pantai dan Perubahan Sosial di Alor

Gunung dan Pantai merupakan terminologi yang dipakai masyarakat Alor untuk menggambarkan persebaran wilayah hunian antara orang Kristen dan Muslim. Orang Kristen mayoritas menempati wilayah pedalaman dan pegunungan, sedangkan masyarakat Muslim mayoritas menempati wilayah pesisir pantai. Seperti halnya pola kebudayaan yang dijumpai di berbagai daerah di Indonesia, pola kebudayaan masyarakat Alor dapat dibagi atas

dua, yaitu *pertama,* pola kebudayaan agraris di mana masyarakat agraris hidup di wilayah pegunungan/dataran tinggi dan memiliki kebiasaan bercocok tanam yang mengikuti pola perubahan musim secara tradisional, serta beternak, berburu dan meramu makanan. *Kedua*, pola kebudayaan bahari/maritim, di mana masyarakat bermata pencaharian sebagai nelayan, dan sebagian lagi berdagang, walaupun pada musim-musim tertentu mereka juga melakukan aktivitas di bidang pertanian.

Fragmentasi demografi di Kabupaten Alor ini juga diperkuat dengan masuknya pengaruh agama, di mana agama Kristen mayoritas pengikutnya adalah masyarakat pedalaman-agraris, dan agama Islam pengikutnya adalah mayoritas masyarakat pesisir-nelayan. Data yang dihimpun oleh Dinas Kebudayaan Kab. Alor, berdasarkan wilayah administrasi pemerintahan, wilayah Kecamatan yang termasuk dalam wilayah gunung yaitu; Kec. Alor Barat Daya, Kec. Alor Tengah Utara, Kec. Lembur, Kec. Alor Timur Laut, Kec. Pureman, Kec. Alor Selatan, Kec. Alor Timur. Sedangkan Kecamatan yang termasuk wilayah pesisir adalah Kec. Pulau Pura, Kec. Alor Barat Laut, Kec. Teluk Mutiara, dan Kec. Kabola.

Narasi relasi gunung-pantai dalam kehidupan sosial masyarakat Alor tercermin dalam aktivitas-aktivitas kerja sama yang terbangun secara sadar dalam ingatan mereka. Bagi masyarakat Alor, sejarah keragaman dalah kekayaan yang mereka miliki.

> *Ketika masyarakat suku Nabokwali dan suku Rahiowati mendirikan gereja, masyarakat Islam lainnya membantu dan mendukung dengan ikut membantu pengerjaannya. Sebaliknya pendirian mesjid Lerabaing yang dikenal sebagai mesjid At-Taqwa pada paruh pertama abad ke 17 oleh Pangeran Sultan Gimales Gogo dari Ternate, difasilitasi dan didukung oleh raja Kinanggi-Atamalai, dari Kerajaan Kui. Pada tahun 1912, ketika pendeta lambertus moata mendirikan gereja di Kalabahi seorang pribumi Aloe, penganut Islam yang taat, Umar Watang Nampira membantunya dengan sepenuh hati (dikutip dari Amon Djobo, Bupati Alor 2014 s/d 2019 dalam papernya "Merawat keberagaman Indonesia, Pengalaman Kabupaten Alor memelihara prestasi kebhinekaan".*

Tradisi perkawinan maupun upacara kematian, misalnya, menjadi media perjumpaan tradisi adat dan sosial yang mengikat relasi sosial masyarakat Alor baik yang dipesisir maupun yang dipedalaman. Kesepakatan-kesepakatan adat berupa *belis* (mahar) yang berbentuk *moko* (alat *belis* berbentuk gendang yang terbuat dari perunggu) beserta perangkat-perangkat lainnya seperti hewan, dll disepakati secara bersama-sama dengan prinsip-prinsip saling menghargai dan toleransi sebagai sesama saudara. Bapak Samuel Laufa, mantan Kepala Bidang Kebudayaan pada Dinas Kebudayaan Kabupaten Alor dan tokoh masyarakat Alor, dalam wawancara di kediamannya (Rabu, 27/09/2017) mengatakan,

> *"Adat perkawinan di Alor masih berkembang dengan baik, dan tidak bersinggungan dengan agama. Proses adat perkawinan dan juga kematian selalu bisa mempersatukan orang disini, karena hubungan persaudaraan tidak kaku. Di sini orang dari pantai juga menikah dengan orang dari gunung. Begitu juga sebaliknya. Kalau ada saudara kita yang Muslim punya upacara kematian atau perkawinan, hewan yang diantar kita sesuaikan untuk menghargai keyakinan mereka."*

Relasi gunung pantai yang dimanifestasikan dalam kehidupan masyarakat Kristen dan Muslim di Alor dalam perkembangannya, mengalami tantangan dengan derasnya arus migrasi dari dan ke wilayah Alor. Para pendatang yang masuk kemudian bersosialisasi dengan masyarakat lokal, melahirkan kebiasaan-kebiasaan dengan imajinasi dan harapan-harapan akan masa depan yang mungkin berbeda dengan imajinasi kultural yang masih dipegang oleh sebagian masyarakat lokal di Alor. Sementara itu ketertarikan generasi muda Alor padanarasi-narasi sejarah relasi gunung pantai terlihat semakin menurun.

Bapak Samuel Laufa, saat diwawancarai di rumahnya, mengakui hal itu. Katanya:

> *"Memang tidak mudah untuk mengajak mereka (generasi muda) belajar tentang budaya leluhur yang diwariskan dari generasi ke generasi. Untuk saat ini saja, hanya anak saya Robi, dan beberapa orang yang sering mendampingi saya untuk terlibat dalam pendampingan masyarakat adat dan pengembangan budaya Alor. Mungkin karena zaman teknologi makin canggih, urusan-urusan begini seperti tidak terlalu menarik buat anak-anak muda sekarang, hanya sedikit saja yang mau belajar."*

Perubahan sosial yang terjadi di Alor merupakan sebuah keniscayaa. Perkembangan ilmu pengetahuan dan demokrasi serta kesejahteraan menuntut perlunya sebuah reposisi tanggung jawab dan peran yang mesti diemban oleh setiap generasi. Tantangan yang dihadapi oleh generasi muda saat ini berbeda dengan yang dialami oleh generasi tua. Di situ dibutuhkan rancangan ulang pendekatan agar perubahan sosial yang direspons dapat berimplikasi positif bagi penguatan nilai-nilai lokal saat ini, maupun harapan dan imajinasi bersama akan masa depan bersama.

Taramiti Tominuku dan Memori Kolektif Persaudaraan di Alor

Taramiti tominuku merupakan istilah yang berasal dari bahasa Abui yang bermakna bahwasetiap manusia apapun ragam suku, agama, maupun latar belakangnya merupakan satu kesatuan serta memiliki tujuan hidup yang sama. Bahasa Abui sendiri merupakan salah satu 17 rumpun bahasa daerah di Alor. Terkait dengan pemaknaan norma sosial tersebut, Bapak Samuel Laufa, mengatakan

> "*taramini tominuku maknanya adalah satu kesatuan hidup dengan satu tujuan yang sama walaupun kami berbeda dalam hal agama dan kepercayaan. Seperti Bhinneka Tunggal Ika, kami di Alor memandang semua agama tujuannnya sama, hanya jalan saja yang berbeda-beda. Kekerabatan terus kami jaga karena itu merupakan warisan dari turun-temurun.*"

Beliau juga menceritakan bahwa untuk membekali dan mengingatkan setiap generasi akan pentingnya nilai dan norma persatuan dan kesatuan yang merupakan filosofi *taramini tominuku*, maka dalam tarian tradisional masyarakat Alor yang terkenal dengan nama tari *lego-lego* diwariskan pepatah-pepatah adat yang biasanya dilantunkan saat tarian berlangsung mengitari mesbah, seperti:

> *Bapang sota, sota toba sahi*
> *Wani tobang sahi,*
> *Dena liwang, liwang adang dola*
> *Dena adang dola*
>
> [Nenek moyang kita mempunyai keturunan yang sangat banyak. Sebagian mendiami pesisir beragama Islam dan sebagiannya berada di bagian pedalaman, beragama Kristen. Namun, kita tetap bersatu padu sepanjang masa.]

Atau juga pantun ini:*Oa mate adang pitungbang, dasing duli onong, dasing duli onong kana watang, timba kana watang,* yang maknanya menjelaskan bahwa Orang Oa mate, Adang Pitungbang yang mendiami bagian pedalaman beragama Kristen adalah bersatu dan bersaudara dengan orang Dulolong yang mendiami bagian pesisir, beragama Islam, di mana dari masa ke masa, keturunannya semakin bertambah banyak dan tersebar di mana-mana.

Potongan narasi sejarah terkait *taramiti tominuku* dan pemaknaannya, mengantarkan kita pada sebuah kesimpulan sementara, bahwa representasi bentuk sejarah sosial sebuah komunitas/kelompok sangat mempengaruhi bagaimana memori kolektif dibayangkan (Szpunar & Szpunar, 2016). Argumentasi tersebut kemudian menjadi basis pijakan dalam meneliti bagaimana norma budaya masyarakat Alor dapat direkonstruksi sebagai sebuah gagasan bagi pembangunan masa depan bersama dengan bersandar pada narasi kesejarahan masa lalu tentang harmoni dan toleransi yang tumbuh dalam kehidupan masyarakat Alor. Selain itu, mitos tentang asal-usul kehidupan masyarakat Alor penting untuk dijelaskan dalam kaitannya dengan memahami bagaimana tradisi sosial masyarakat Alor terbangun. Malinowski (1926) menyarankan bahwa mitos merupakan bagian dari representasi sosial sejarah tentang asal-usul sebuah masyarakat. Dalam konteks norma budaya *taramiti tominuku*, narasi sosial sejarah tentang hubungan persaudaraan antara suku-suku yang mendiami wilayah gunung dan pantai memberikan penjelasan tentang hal ini.

Haji Adam Oramahi, seorang tokoh masyarakat Muslim Alor, membukukan narasi-narasi lisan dalam merepresentasikan sejarah kehidupan masyarakat Alor.[5] Di situ diceritakan bahwa masyarakat Alor berasal dari satu keturunan, yaitu suku Abui di Kerajaan Abui yang meliputi Masyarakat Kecamatan Alor Selatan, Alor Timur, Alor Tengah Utara, Alor Timur Laut, Mataru, Teluk Mutiara, Pureman, dan Lembur. Riwayat suku Abui didahului dengan adanya perkawinan antara Manimoti dan Plakawati di

5 Lihat H. Adam Oramahi. Selayang Pandang Mengenai Sejarah Kalabahi. 2004.

mana mereka memiliki empat (4) orang anak lelaki: Alokamani, Padamani, Abui, dan Muna. Setelah besar, keempat bersaudara ini menjadi kepala suku di Abui. Untuk mendirikan sebuah kerajaan, maka atas persetujuan bersama, mereka menunjuk Abui menjadi raja kerajaan Abui. Kerajaan Abui didirikan karena penduduk yang mendiami wilayah kerajaan Abui semakin bertambah banyak dari masa ke masa.

Pada suatu hari, ke 4 bersaudara tersebut membangun sebuah rumah adat (*knorwati*), sebuah rumah persekutuan yang dapat mempersatukan generasi penerus kelak. Sementara membangun rumah, terjadilah perselisihan faham diantara mereka yang tidak dapat diselesaikan. Alokamani, Padamani, dan Abui menetap di Abui, sedangkan adik bungsu mereka yang bernama Muna meninggalkan Abui dan pergi ke Ujung Timur Pulau Pantar yang bernama Munaseli dan kemudian membentuk kerajaan Munaseli dan menggabungkan diri dengan orang-orang dari Jawa yang sebagian merupakan bekas tentara Kerajaan Majapahit yang menjelajah wilayah Nusantara dan menetap di Pulau Gallau (Pantar).

Selain dua kerajaan tersebut, terdapat kerajaan-kerajaan kecil lainnya, yaitu Kerajaan Bungabali, Kerajaan Pandai, Kerajaan Kui, Kerajaan Balagar, dan Kerajaan Baranusa. Kelima kerajaan tersebut terikat dalam satu aliansi yang dikenal dengan nama *"Galiau Watang Lema"* atau Raja Lima Pantai. Raja Lima Pantai dari Kepulauan Alor ini bekerja sama dengan Raja Lima Pantai dari Solor, Adonara, dan Lembata (Lohayong, Lamakera, Terong, Lamahala, dan Lebala) menentang bangsa penjajah Portugis dan Belanda. Terjadilah persekutuan "Bela Baja" (sumpah adat) diantara mereka, di mana *Solor Watan Lema* dan *Galiau Watang Lema* merupakan satu kesatuan yang sama sekali tidak boleh dipisahkan oleh siapapun juga, tidak boleh terjadi silang sengketa antara mereka. Bila ada yang sampai melanggar, maka darah, air susu, dan tuak akan mencari mereka dan menuntut sehingga keluarga yang menimbulkan sengketa akan mati sampai tujuh turunan sampai rumah dan kampung kosong (Syarifudin Lelang, 2001).

Pemaknaan mitos tersebut menunjukkan bahwa masyarakat Alor telah memiliki memori kolektif tentang bagaimana mereka harus bersikap dan bertindak dalam pergaulan sosial mereka dalam masyarakat. Perbedaan identitas merupakan kekayaan yang terus dimuliakan oleh mereka. Beberapa praktik nyata penerapan norma *taramini tominuku* yang membangun kesadaran bersama masyarakat Alor bahwa keragaman yang mereka miliki adalah anugerah dari Tuhan Yang Maha Esa, seperti yang disampaikan oleh Pendeta Boy. R. Takoy, S.Th. Dalam kegiatan sosialisasi kerukunan umat beragama oleh FKUB Kab. Alor (*30/08/2006*), beliau memberikan contoh praktik nyata ketika pesta-pesta adat, orang-orang Kristen menjadi tuan rumah pesta di rumah orang-orang Islam, begitu pula sebaliknya. Setiap STQ/MTQ di Alor orang-orang Kristen menjadi panitia untuk menyukseskan kegiatan.

Atau contoh lain: Dalam pembangunan rumah ibadat, ketika pemasangan kubah Masjid di Timuabang, Dolabang-Pura pada bulan juni tahun 2005, kubah tersebut disemayamkan di rumah seorang tokoh masyarakat Hindu M.K. Manikita di Pura, dan disemarakkan dengan tari *lego-lego* semalam suntuk, baru diantarkan kembali untuk ditakhtakan. Contoh tersebut, menunjukkan bahwa budaya dan agama dalam masyarakat Alor saling melengkapi dan saling menguatkan. Untuk menegaskan adanya persahabatan dan keturunan yang sama, maka di daerah Inawe kec. Kabola, atas kesepakatan bersama antara umat Muslim dan umat Kristen, maka masjid di Ilawe dinamakan masjid Ishak, dan gereja di Ilawe dinamakan gereja Sulaeman.Masih banyak praktik-praktik serupa dalam kehidupan masyarakat Alor yang terus menjadi ingatan bersama dalam hubungan antar-agama dan budaya di Alor.

Contoh-contoh tersebut merupakan cerminan makna *taramiti tominuku* yang mengingatkan pengalaman bersama sebagai satu kesatuan antara gunung dan pantai, bahwa mereka berasal dari satu keturunan yang sama sehingga sudah sepantasnya mereka saling membantu dan bekerja sama. Dalam praktik nyata saat ini, nilai-nilai tersebut semakin kurang dirasakan, apalagi di wilayah perkotaan. Tidak dapat dipungkiri, tuntutan akan kebutuhan ekonomi,

aktualisasi diri, dan mekanisme kompetisi sosial–politis di ruang publik sering menjadi faktor penentu menguatnya individualitas. Ingatan akan masa lalu dan imajinasi bersama tentang masa depan tidak selalu berjalan searah.

Penelitian dan studi yang berkaitan dengan ingatan bersama dan imajinasi masa depan bersama menunjukkan hal tersebut. Szpunar & Szpunar berpendapat bahwa meskipun ingatan berfungsi sebagai basis imajinasi kolektif, relasi tersebut tidak selamanya sesuai dengan yang kita harapkan.[6] Rekonstruksi masa lalu adalah bentuk dari bagaimana kita membayangkan tentang sebuah masa depan di mana konteks situasi saat inimembutuhkan kemampuan kita untuk melakukan adaptasi dan modifikasi terhadap arah perubahan.

Merekonstruksi *Taramiti Tominuku* dan Menghidupkan Memori Kolektif

Menyusun narasi kesejarahan masa lalu masyarakat Alor dalam membangun ingatan bersama dan menghidupkan imajinasi tentang kebersamaan yang indah dalam hubungan relasional antara gunung dan pantai dilakukan, agar pemaknaan norma itu dapat terus hidup di berbagai lapisan generasi. Ada tiga (3) hal yang perlu diperhatikan dalam rekonstruksi nilai dan menghidupkan imajinasi bersama yaitu ; (i) ingatan kolektif dipengaruhi oleh imajinasi kolektif, (ii) ingatan kolektif memberi dasar bagi imajinasi kolektif masa depan, dan (iii) bahwa imajinasi akan masa depan bersama secara bergantian membentuk bagaimana masa lalu dikenang.[7] Disamping ketiga hal tersebut, celah advokasi yang perlu diperhatikan adalah dukungan teknis dan dukungan politis.

Ingatan kolektif masyarakat Alor terkait narasi kesejarahan masa lalu mereka yang tampak dalam simbol, tari-tarian, maupun lagu daerah serta tata upacara adat maupun perkawinan menjadi basis pijakan bagi para pengambil keputusan untuk menghidupkan

6 Szpunar, P.M., & Szpunar, K.K. (2016). Collective Future Thought: Concept, Function, and Implication for Collective Memory Studies, 9(4), 376-389. https://doi.org/10.1177/1750698015615660.

7 de Consciance Saint Lauren, ibid.

narasi-narasi tersebut sesuai dengan dinamika kekinian. Harapan dan imajinasi masyarakat Alor di masa depan yang harmonis dan toleran terwujud melalui aktivitas-aktivitas nyata di masyarakat, seperti kerja sama dalam pembangunan mesjid Nurul Hayat di Alor Kecil. Keluarga Mauta di Pantar Barat yang beragama Kristen merasa satu keturunan dengan keluarga Alor Kecil, yaitu Naesaku yang beragama Islam. Karena itu mereka bersamakeluarga Manglolong ke rumah adat dan memberikan sumbangan kepada masjid.

Di masa kini, mengembalikan norma *taramiti tominuku* dalam lingkungan yang sudah berubah tentunya memiliki tantangan-tantangan tersendiri. Situasi dan kondisi saat ini dengan heterogenitas sosial budaya maupun politis menjadikan rekonstruksi norma *taramiti tominuku* tidak selamanya berjalan sesuai dengan yang diharapkan. Kekuatan imajinasi akan sejarah sosial masa lalu mengalami degradasi dari waktu ke waktu dan dari generasi ke generasi. Kegagalan proses transformasi dan sosialisasi nilai-nilai positif dari norma serta kegagalan membangun harapan dan imajinasi tentang masa depan yang lebih baik menjadi salah satu penyebab kurang tertariknya generasi muda saat ini untuk terlibat dalam advokasi menghidupkan kembali nilai budaya yang ada.

Celah advokasi yang dapat dilakukan guna mengembalikan memori kolektif masyarakat Alor adalah dengan melakukan proses institusionalisasi dalam kultur tata kelola keragaman berbasis pada politik rekognisi, representasi, dan redistribusi. Rekognisi (pengakuan) penting dilakukan agar narasi-narasi sejarah yang ada dapat terinstitusionalisasi berkat adanya dukungan dari semua pihak. Pengakuan mensyaratkan adanya kehendak dan kemauan bersama secara sadar untuk mengakui adanya seperangkat nilai yang mampu mempersatukan kita di masa lalu, dan nilai-nilai tersebut perlu untuk diejawantahkan dalam konteks kekinian. Pengakuan atas relasi gunung-pantai dalam sosio-demografi masyarakat Alor beserta tata kelola norma (*mores*) yang mencirikan nilai toleransi dan keragaman merupakan bentuk pengakuan atas keragaman

yang khas. Dengan adanya pengakuan secara sosial dan kemudian dilembagakan secara formal, maka upaya kita untuk mengembalikan hakekat taramiti tominuku dapat tercapai.

Pendekatan representasi (keterwakilan) merupakan bagian dari proses memunculkan narasi-narasi sosial yang direkonstruksi kembali. Representasi mensyaratkan adanya keterwakilan kelompok-kelompok masyarakat maupun suku-suku yang ada dalam relasi gunung-pantai untuk menjalin komunikasi sosial yang intens yang dapat mengerucut pada simbol-simbol pemersatu masyarakat Alor. Representasi mensyaratkan adanya ruang yang diberikan secara proporsional bagi semua kalangan, baik gunung dan pantai, untuk dapat berkontribusi secara nyata dalam pembangunan keragaman di Alor. Dengan pendekatan itu, semua pihak yang ada mampu menyuarakan pesan-pesan mereka untuk kemudian dirangkaikan menjadi kebijakan yang afirmatif bagi semua kalangan di Alor. Imajinasi dan ingatan sosial masyarakat akan kembali disegarkan dengan adanya keterwakilan kelompok mereka dalam badan maupun lembaga publik.

Strategi redistribusi diarahkan pada bagaimana sejarah sosial masyarakat Alor diinjeksikan kembali dengan mendistribusikan peran masing-masing secara proporsional. Memang disadari bahwa politik redistribusi memerlukan otoritas yang cukup representatif. Dalam konteks masyarakat Alor, redistribusi dilakukan dengan memperhatikan nilai-nilai masyarakat yang ada agar tidak terjadi tubrukan budaya karena redistribusi kekuasaaan maupun kewenangan secara sosio-kultural. Peranan-peranan sosial dan budaya masing-masing suku didudukkan kembali dalam upaya memberikan tempat bagi proses internalisasi nilai-nilai budaya yang dapat memperkuat kehadiran norma.

Dalam advokasi kebijakan ini, aspek dukungan teknis dan politis sangat membantu dalam menyukseskan agenda advokasi yang akan dilaksanakan. Secara teknis, advokasi ini memperhitungkan kemungkinan-kemungkian teknis yang dapat dipakai untuk mendukung kelancaran proses advokasi ini.Keinginan sebagian masyarakat Alor untuk hidup dalam harmoni dan didukung dengan

kehadiran simbol-simbol kultural dan sosial, seperti keunikan tarian *lego-lego*, penggunaan *moko* sebagai alat *belis*, dan ritual adat perkawinan maupun kematian menjadi variabel dukungan teknis yang perlu diperhitungkan. Di samping itu, dukungan politis berupa keinginan menjadikan Alor sebagai laboratorium toleransi di NTT dan Indonesia, serta adanya kesepahaman berbagai peran politis antara Kristen dan Muslim di Alor, sangat memberi ruang untuk penguatan norma ini. KehadiranPeraturan Daerah maupun Peraturan turunannya diharapkan dapat memberikan ruang yang cukup bagi ekspresi keragaman dalam masyarakat.

Konsolidasi dan koordinasi kebijakan dan program antar-sektor perlu digalakkan agar tidak terjadi benturan kebijakan sebagaimana yang dialami oleh jemaah Ahmadiyah dan jemaat Saksi Yehova. Dikatakan demikian, karena dalam beberapa kasus, penanganan masalah menjadi rumit ketika antara instansi vertikal dan Pemerintah Daerah terkadang mengambil sikap yang berbeda. Kebijakan anggaran belanja untuk melakukan berbagai bentuk advokasi bersama mitra baik lembaga kampus, LSM, organisasi perempuan, dan organisasi keagamaan yang mewakili unsur masyarakat Alor di masa damai melalui dialog-dialog perlu untuk dihidupkan kembali, agar perjumpaan-perjumpaan yang bermakna bisa menjadi saluran komunikasi yang efektif dalam mengelola keragaman di daerah.

Strategi budaya untuk menggelorakan kembali *spirit* dan nilai *taramini tominuku* dalam bentuk-bentuk yang lebih atraktif dan dapat menyentuh aspek generasi muda, seperti kegiatan festival seni dan budaya, membentuk kelompok seniman-seniman lokal untuk mempromosikan nilai toleransi dan keragaman melalui karya-karya seni maupun instalasi, serta keberpihakan anggaran yang dibutuhkan guna optimalisasi museum sejarah dan budaya rakyar Alor, sehingga pelajar, masyarakat umum, maupun wisatawan yang berkunjung ke Kab. Alor, dapat memperoleh informasi budaya yang cukup tentang nilai-nilai kehidupan masyarakat Alor. Di samping itu, Pemerintah Daerah dapat melakukan kegiatan festival seni dan budaya yang didalamnya tersirat cerita-cerita tentang

toleransi dan penghargaan terhadap keragaman. Festival dan literasi budaya melalui pentas seni dan budaya yang dilakukan di ruang-ruang publik akan memberikan gambaran terkait kekuatan yang berasal dari masyarakat,begitu juga pembuatan poster–poster yang menggambarkan pentingnya harmoni dan toleransi dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat di Kab. Alor.

Penutup

Sejarah ingatan bersama yang direkonstruksi kembali dengan imajinasi akan masa depan yang lebih baik dalam masyarakat yang heterogen, menjadi salah satu bentuk pilihan yang mungkin dapat dilakukan untuk memperkaya khasanah pendekatan dalam pengelolaan keragaman. Kegagalan membangun narasi sosial sejarah yang utuh untuk ditransformasikan pada generasi masa kini sesuai konteks dan dinamika perubahan sosial menyebabkan norma-norma positif menjadi kehilangan relevansinya. Penggunaan simbol, ritual, tarian, pantun-pantun adat maupun ekspresi budaya lainnya,untuk kemudian direkonstruksi dengan situasi perubahan lingkungan saat ini menjadi sebuah alternatif advokasi yang penting untuk dilakukan. Ini dapat dilakukan untuk mengisi kekosongan ruang publik dengan nilai-nilai pluralisme dan toleransi, dan dapat memperkuat pengelolaan keragaman dari bawah.

Rekonstruksi norma budaya *taramiti tominuku* dalam kehidupan masyarakat Alor untuk merawat pluralisme dan toleransi sebagai kekuatan sosial di masa kini dan masa depan dilakukan sebagai sarana mediasi konflik, menjadi saluran komunikasi dan dialog yang efektif antar kelompok agama maupun budaya di Alor. Dan ini dapat menjadi sumbangan berharga bagi upaya kita bersama dalam mendorong pengelolaan keragaman di republik ini. Untuk itu pemerintah dapat berperan aktif lewat beberapa langkah ini:

- Perlunya membangun ingatan dan imajinasi kolektif masyarakat Alor tentang sejarah yang sama dan asal-usul yang sama, dan merupakan sebuah kesatuan sosial dengan

menerbitkan buku-buku cerita lokal untuk anak-anak yang menggambarkan relasi sosial yang inklusif antara gunug dan pantai.

- Imajinasi akan Alor yang harmoni di masa depan perlu ditransformasikan melalui ruang publik berupa poster, spanduk, maupun festival budaya dan tarian *lego-lego* untuk berbagai kalangan.
- Perlunya internalisasi nilai *taramini tominuku* dalam wujudnya yang lebih nyata dan dapat membangun ingatan bersama melalui kegiatan bersama, optimalisasi museum sejarah budaya dan rakyat Alor, serta penyediaan ruang-ruang publik yang dapat menjadi sarana perjumpaan antar-warga guna membangun kohesi sosial.

Daftar Pustaka

Badan Pusat Statistik, Alor Dalam Angka Tahun 2014.

Bagir, Abidin Zainal & Dwipayana, AA GN. 2011. *Pluralisme Kewargaan, Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia*, Mizan-CRCS UGM.

Bartlett, F.C. 1932. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology.* Cambridge: Cambridge University Press.

Laporan Masalah Aktual Badan Kesatuan Bangsa dan Politik Propinsi NTT Tahun 2016, Kupang. 2016.

Liu, H. James & Hilton J. Denis. 2005. *How the past weighs on the present: Social representations of history and their role in identity politics.* British Journal of Social Psychology.

Oramahi, H. Adam. *Selayang Pandang Mengenai Sejarah Kalabahi.*

Pulamau, Yakobus. 2016. *Makalah Dalam Rapat Forum Kerukunan Umat Beragama,* Kalabahi-NTT.

Rencana Pembangunan Jangka Menengah Kabupaten AlorTahun 2014 s/d 2019.

Saint Lauren, de Consciance.2018. *Thinking through time: From Collective memories to collective future.* www.researchgate.

Szpunar, P.M., & Szpunar, K.K. (2016). *Collective future thought: Concept, function, and implication for collective memory studies,* 9(4), 376-389. https://doi.org/10.1177/1750698015615660.

Takoy, R.Boy. *Makalah kerukunan hidup antar umat beragama di Alor*, Kalabahi, 2006.

BAGIAN DUA

Jalan-Jalan Alternatif Melawan Kekerasan

Menyelesaikan Kasus Penutupan Gereja Isa Almasih (GIA) di Sleman: Telaah atas Beberapa Pendekatan

Stefanus Iwan Listiyantoro

Yogyakarta merupakan salah satu daerah istimewa di Indonesia yang juga dikenal sebagai kota pelajar dan kota multibudaya, seiring kehadiran ribuan mahasiswa dan pelajar dari berbagai daerah datang ke provinsi ini tiap tahun. Namun, bertolak belakang dengan citra itu, beberapa kejadian di Yogja sepanjang tahun 2014-2015 membuat banyak pihak mempertanyakan ada masalah apa dengan Yogja, kota yang pada 2011 pernah mendeklarasikan diri sebagai kota toleran?

The Wahid Institute (WI) pada 2014 melaporkan tidak kurang dari 21 peristiwa intoleransi dan diskriminasi yang melibatkan aktor negara maupun non negara terjadi di Yogja. Hal ini menempatkan Yogja di rangking kedua, setelah Jawa Barat, dalam hal intoleransi. Deretan peristiwa yang tercatat antara lain: penyerangan kegiatan sembahyangan Rosario umat Katolik di rumah Bp. Julius Felicianus (Sleman), penghentian paksa kegiatan Lembaga Rausyan Fikr (Sleman), perusakan Gereja Pantekosta di Indonesia/GPdI Pangukan (Sleman), ancaman penutupan Pesantren Darussunnah (Bantul), pembubaran kegiatan pengajian Majelis Ta'lim Raudhatul Jannah (Bantul), dan penolakan kegiatan Paskah Adiyuswa Sinode Gereja Kristen Jawa/GKJ (Gunungkidul).[1]

Tulisan ini akan membahas peristiwa intoleransi Yogja, dengan fokus pada kasus penutupan tempat ibadah Gereja Isa

1 Wahid Instutiute, *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Intoleransi 2014*, The Wahid Institute, 2015.

Almasih (GIA) TPI Ngentak, Seyegan, Sleman yang terjadi pada 14 Juni 2014. Tulisan ini bertujuan untuk menguraikan problematika GIA TPI Ngentak dan berharap dapat berkontribusi dalam kajian tentang konflik rumah ibadah secara umum.

Latar Belakang Kasus

Lokasi tempat ibadah Gereja Isa Almasih (GIA) yang dipersoalkan beralamat di RT 02/RW 27, Dusun Ngentak, Desa Margoluwih, Kecamatan Seyegan, Kabupaten Sleman, DIY. Gereja tersebut mulai dirintis oleh almarhum Pendeta Muda (Pdm) Samuel Parjiman bersama istrinya pada tahun 1970 melalui kegiatan pembinaan jemaat di rumah Bapak Sumar, Mandungan2, Margoluwih, Seyegan, Sleman. Berawal dari hanya lima orang, pelayanan Pdm. Samuel Parjiman yang berkembang menjangkau sekitar 20 orang, kemudian bergabung dengan Gereja Pantekosta di Indonesia (GPdI) Sosrowijayan pada tahun 1972. Di tahun yang sama, Alm Bapak Mormorejo, seorang kepala dusun di Godean yang telah menjadi Kristen, menawarkan rumahnya untuk dipakai sebagai tempat ibadah tetap dan kegiatan gereja.

Perkembangan jumlah jemaat mengalami pasang surut. Sekitar tahun 1980 hingga 1990 gereja tersebut mengalami pertumbuhan pesat mencapai 108 jemaat dewasa dan 75 jemaat anak-anak, tetapi setelah tahun 1990 total jumlah jemaat berkurang menjadi hanya 60 jemaat dewasa dan 30 anak. Pdt. Timotius Slamet Bero menerangkan bahwa penurunan jumlah jemaat tersebut terjadi akibat adanya tekanan dari pemeluk agama lain, yang membuat banyak jemaat mengundurkan diri.

Pada tahun 2004 gereja tersebut mengalami transisi organisasi dan kepemimpinan, dari almarhum Pdm. Samuel Parjiman di bawah naungan GPdI Sosrowijayan, diserahterimakan kepada pemimpin baru, Pdt. Timotius Slamet Bero dan bernaung di bawah Sinode Gereja Isa Almasih (GIA) Jemaat Kudus. Dalam transisi itu tercatat jumlah jemaat dewasa 50 orang dan 15anak-anak. Mereka masih tetap menggunakan tempat ibadah yang lama.

Munculnya Ketegangan dan Penutupan

Tahun 2006, ketika gempa bumi menggoncang dan menghancurkan banyak bangunan di Yogyakarta, tempat ibadah GIA TPI Ngentak ikut ambruk. Untuk sementara waktu ibadah jemaat berlangsung secara rutin di rumah salah satu jemaat. Usai gempa, panitia membangun kembali tempat ibadah tersebut di lokasi yang sama. Proses renovasi tempat ibadah berlangsung tanpa kendala. Namun pada peresmiannya pada tanggal 10 Desember 2006 muncul keberatan dari salah satu warga kampung mengenai fungsi bangunan tersebut sebagai gereja. Menanggapi hal tersebut, pengurus mengambil jalan tengah yang diterima warga, yaitu warga kampung juga dapat menggunakan bangunan itu untuk kegiatan seperti pertemuan kampung. Dalam rangka menjaga hubungan dengan masyarakat sekitar, pihak gereja turut mengundang kehadiran warga dan perangkat desa pada perayaan Natal, lalu pada perayaan Idul Fitri, panitia gereja menyiapkan *parcel* buat masyarakat sekitar. Pengurus gereja dan pendeta juga bersilaturahmi dengan warga masyarakat melalui kunjungan maupun keterlibatan mereka dalam kegiatan sosial di kampung.

Sejak pendiriannya, rumah tinggal yang dipakai sebagai tempat ibadah tersebut tidak memiliki IMB. Di kemudian hari pihak gereja mendapat izin operasional dari Bimas Kristen di Kementrian Agama bagi pelaksanaan ibadah dan kegiatan-kegiatan gereja. Dengan izin itu, GIA TPI Ngentak tercatat di Bimas Kristen DIY dan menjadi salah satu anggota Badan Kerja sama Gereja-gereja DIY (BKS DIY).[2]

Hubungan GIA dan masyarakat sekitar secara umum dapat dikategorikan baik-baik saja. Walaupun demikian, mengacu pada penjelasan Pdt. Timotius Slamet Bero, hubungan gereja dan warga yang tampak baik di permukaan, sebetulnya menyimpan persoalan. Isu relasi sosial seperti gangguan akses jalan dan komunikasi dengan warga mulai muncul ke permukaan setelah GIA merenovasi bangunan yang roboh saat gempa 2006.

2 Surat Tanda Lapor pada Bimas Kristen Kanwil Kementrian Agama DIY No. 12.7/BA.00/1664/2008.

Pada Juni 2014 sekelompok warga masyarakat yang menamakan diri "Laskar Sedekah", mempersoalkan penggunakan papan nama "GIA Godean" padahal secara teritorial lokasi gereja terletak di Kecamatan Seyegan. Hal lain yang dituduhkan ialah adanya gangguan ketertiban di kampung. Menurut mereka, aktivitas gereja sering mengganggu jalan di sekitar kampung dan tidak ada komunikasi kepada masyarakat sekitar. Selain itu, kehadiran gereja di kampung tersebut juga dianggap sebagai bagian dari misi Kristenisasi. Hal-hal tersebut kemudian menjadi pokok keberatan bagi kelangsungan kegiatan ibadah di lokasi tersebut.

Tuntutan warga akhirnya difasilitasi pemerintah kecamatan dengan pertemuan pihak gereja, perwakilan masyarakat, tokoh-tokoh agama, dan muspika di Ruang Camat Seyegan pada 12 Juni 2014 dengan agenda Koordinasi Penggunaan Tempat Ibadah Dusun Ngentak, Margoluwih, Seyegan.[3] Berdasarkan pertemuan pada 14 Juni 2014 itu Pemerintah Kecamatan Godean menerbitkan Surat No. 300/RFI/VI/2014 tentang Penutupan Tempat Ibadah GIA Godean. Pemerintah Kecamatan Godean menerbitkan surat keputusan tersebut dengan pertimbangan bahwa telah terjadi permasalahan dan pembangunan tempat ibadah tidak sesuai perundang-undangan yang berlaku. Menurut pertimbangan pemerintah kecamatan, masyarakat tidak menerima keberadaan Gereja Isa Almasih karena gedung serbaguna yang dipakai untuk ibadah belum memiliki IMB sebagai rumah ibadah dan kepemilikan tanah masih atas nama perorangan. Selanjutnya, Satuan Pamong Praja (Satpol PP) Kabupaten Sleman yang mengeluarkan Berita Acara Pembinaan tertanggal 15 Juni 2014 kepada Ibu Tentrem (pemilik atas nama tanah gereja) atas indikasi pelanggaran belum dapat menunjukkan Ijin Pemanfaatan Tanah (IPT) dan Ijin Mendirikan Bangunan (IMB).

Sebagai penengah, pihak pemerintah kecamatan telah mengambil peran dengan memfasilitasi pertemuan warga sekitar dan pihak gereja. Walaupun demikian Surat Pemerintah Kecamatan

3 Surat Undangan Pemerintah Kecamatan Seyegan no. 005/139 yang ditandatangani oleh Camat Drs. Budi Sutamba Saputra tertanggal 11 Juni 2014

Godean No. 300/RFI/VI/2014 serta tindakan Satpol PP tidak memberikan jalan keluar yang dirasakan adil bagi GIA. Pihak pemerintah mengakomodasi kepentingan masyarakat, dalam hal ini tuntutan "Laskar Sedekah" tanpa memperhitungkan kelanjutan aktivitas peribadatan jemaat GIA.

Pihak GIA berharap pemerintah Kabupaten Sleman bersikap netral untuk dapat memfasilitasi izin tempat ibadah di bangunan yang sudah mereka gunakan sejak tahun 1972. Atau setidaknya pemerintah daerah menyediakan fasilitas tempat ibadah bagi mereka. Harapan tersebut belum terwujud sehingga jemaat GIA terpaksa melakukan ibadah secara berpindah-pindah dari rumah ke rumah. Aktivitas ibadah yang berpindah-pindah tersebut mengandung konsekuensi, antara lain ketakutan dan trauma bagi anak-anak dan remaja karena kekawatiran aktivitas ibadah mereka sewaktu-waktu bisa kembali menuai protes atau intimidasi dari pihak-pihak yang menentang praktik tersebut dengan alasan yang sama. Keterbatasan ruang di rumah jemaat juga menghambat penyelenggaraan aktivitas bersama dan cenderung memicu sikap saling menyalahkan di antara jemaat.[4]

Merespons kasus ini, idealnya, ada tim untuk menanganinya baik di aras gereja lokal (GIA) maupun aras badan kerja sama. Apalagi GIA termasuk anggota Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI) dan juga Badan Kerja Sama Gereja-gereja Kristen, baik di tingkat kabupaten maupun provinsi. Namun, sepengamatan penulis, hal tersebut belum terwujud. Selama ini yang menangani lebih tertumpu pada pendetanya, sehingga pendekatan yang dipakai dalam penanganan kasus ini lebih tertumpu pada Pdt. Slamet Bero, meski kemudian di tengah keterbatasan tersebut ada pendamping dari Aliansi Nasional Bhinneka Tunggal Ika (ANBTI) dan Lembaga Bantuan Hukum (LBH) Yogja yang mendampingi penanganan kasus ini.

4 Berdasarkan kunjungan dan wawancara singkat dengan Pendeta Slamet Bero dan Warga Gerejanya pada 28 Desember 2014 dan 28 Mei 2015.

Pendekatan-pendekatan

Samsu Rizal Panggabean mengusulkan tiga model pendekatan yang dapat dipakai dalam penyelesaian masalah sosio-religius, yakni (1) pendekatan berbasis kekuatan dan kekuasaan (*power-based*), (2) pendekatan berbasis hak (*rights-based*), dan (3) pendekatan berbasis kepentingan (*interest-based*).[5] Persoalan penolakan terhadap penggunaan bangunan ibadah GIA bisa didekati dari model yang diusulkan oleh Rizal ini dalam tataran idealnya, lalu mencari model mana yang paling tepat untuk konteks persoalan tersebut.

a. Berbasis Hak

Dari sudut pandang pendekatan berbasis hak (*rights-based*), pemerintah memiliki kewajiban untuk menjamin pelaksanaan peribadatan warga negara menurut agama/kepercayaannya sesuai UUD 1945 pasal 28E ayat 1 dan 2, 28I ayat 1 dan 29 ayat 2. Landasan hukum pendirian rumah ibadah sudah diatur dalam Peraturan Bersama 2 Menteri (PBM) Tahun 2006 no 8 dan 9 tentang Pedoman Pelaksanaan Tugas Kepala Daerah/Wakil Kepala Daerah dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama, Pemberdayaan Forum Kerukunan Beragama, dan Pendirian Rumah Ibadat. Regulasi ini memang dirasa diskriminatif bagi pemeluk yang sedikit jumlahnya, utamanya pada Bab IV tentang Pendirian Rumah Ibadat, khususnya pasal 14 ayat 2 terkait persyaratan jumlah 90 pengguna dan 60 pendukung dan rekomendasi-rekomendasi baik dari FKUB maupun Kemenag. Namun, dalam pendekatan ini, setidaknya ada celah-celah yang bisa ditemukan dan dimanfaatkan untuk menguatkan penyelesaian persoalan melalui pendekatan ini.

Dalam konteks persoalan izin tempat ibadah, mengacu pada Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan 8 Tahun 2006, ada celah yang bisa dimanfaatkan dalam kasus ini, yaitu dalam BAB IX Ketentuan Peralihan, khususnya pasal 28 ayat 3 berbunyi, "Dalam hal bangunan gedung

5 Samsul Rizal Panggabean, "Penanganan Konflik Sosial berlatarbelakang Agama: Kekuatan, Hak dan Kepentingan" dalam *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama*, Yogyakarta : CRCS, 2014. hlm 1.

rumah ibadat yang telah digunakan secara permanen dan/atau memiliki nilai sejarah yang belum memiliki IMB untuk rumah ibadat sebelum berlakunya Peraturan Bersama ini, bupati/walikota membantu memfasilitasi penerbitan IMB untuk rumah ibadat dimaksud."[6]

Bagaimana bentuk fasilitasi dari bupati/walikota? Sesuai tafsir yang ditulis dalam *Buku Sosialisasi PBM dan Tanya Jawabnya* yang diterbitkan oleh Kanwil Kementerian Agama Provinsi DIY Tahun 2012 dan termuat dalam pertanyaan nomor 78, bentuk fasilitasi dari pemerintah adalah "kemudahan penerbitan IMB tanpa mengacu pasal 14 ayat 1 dan 2 terkait persyaratan jumlah 90 pengguna dan 60 pendukung dan rekomendasi-rekomendasi baik dari FKUB maupun Kemenag."[7] Dengan jiwa regulasi tersebut maka semestinya pemerintah, dalam hal ini Bupati Sleman, memfasilitasi atau memberikan kemudahan pemakaian tempat ibadah yang dipersoalkan tersebut, karena tempat tersebut sudah dipergunakan untuk beribadah sejak 1972.

Dalam kasus ini, pihak GIA pada 3 Agustus 2015 mengadu kepada Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM) RI dan pengaduan tersebut diterima pada 30 September 2015.[8] Kemudian Bupati Sleman menjawab dengan surat penjelasan Bupati Sleman tertanggal 18 Januari 2016 yang menyatakan bahwa di wilayah Kabupaten Sleman tidak ada GIA TPI Ngentak, tetapi hanya bangunan gedung serbaguna yang diperuntukkan bagi kegiatan sosial masyarakat padukuhan Ngentak.[9] Selanjutnya, pada 29 Agustus 2016, Komnas HAM meminta tanggapan dari GIA terkait penjelasan bupati tersebut. Pada 22 Januari 2017 Pdt. Slamet Bero menyampaikan surat tanggapan dari GIA dan direspons dengan Rekomendasi dari Komnas HAM RI pada 9 Juni

6 Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor: 9 dan 8 Tahun 2006

7 Kanwil Kementrian Agama Provinsi DIY, Sosialisasi PBM & Tanya Jawabnya, 2012. hlm 108.

8 Surat no: 3.865/K/PMT/XI/2015

9 Surat no: 451/00104

2017.[10] Dalam rekomendasinya kepada Bupati Sleman, Komnas HAM RI menyampaikan tiga rekomendasi yang intinya meminta kepada Pemerintah Kabupaten Sleman supaya:

1. Memfasilitasi izin mendirikan bangunan (IMB) GIA TPI Ngentak mengingat bangunan tersebut dipergunakan sejak 1972.
2. Memastikan proses peribadatan dari para jemaat GIA TPI Ngentak tetap bisa dilakukan di bangunan yang selama ini dipakai.
3. Berkoordinasi dengan instansi terkait untuk tetap menjaga kondisi yang kondusif di lapangan dengan memberikan pemahaman kepada masyarakat mengenai pentingnya toleransi dan penghormatan terhadap hak beragama dan beribadah.

Dari rekomendasi Komnas HAM di atas berarti langkah yang diupayakan GIA dalam memperjuangkan hak beribadah sudah berada di langkah yang tepat. Namun pemenuhan hak tersebut oleh pemerintah belum terwujud. Peribadatan dilakukan terus dari rumah ke rumah dengan jadwal ibadah yang tetap sama. Ibadah umum dilakukan pada Sabtu dan untuk anak-anak-remaja dilakukan pada Minggu. Setelah ibadah umum bahkan ada koperasi simpan pinjam Malam Minggu (Mami) untuk jemaat GIA yang bertujuan menolong jemaat agar tidak terjerat rentenir.

Pemenuhan hak beribadah seringkali bergantung pada tidak hanya niat baik pemangku jabatan tetapi juga kehendak politik yang didukung oleh berbagai pihak. Dalam kasus-kasus tertentu, pimpinan daerah tidak tegas melindungi atau memenuhi hak kelompok minoritas tertentu karena adanya tekanan massa yang mengatasnamakan kelompok konstituen pendukungnya.

b. Berbasis Kepentingan

Pendekatan berbasis kepentingan dipakai untuk mengidentifikasi pihak-pihak mana saja yang terlibat dalam suatu persoalan; apa kepentingan masing-masing pihak dan bagaimana mengaturnya.

10 Surat no: 800/R-PMT/VI/2017

Beberapa pihak yang terkait dalam isu rumah ibadah adalah pihak GIA dan masyarakat sekitar. Pihak GIA yang telah menggunakan tempat ibadah itu secara teratur sejak tahun 1972 berkepentingan untuk tetap menggunakan tempat yang sama untuk ibadah dan aktivitas gereja mereka di bangunan yang sudah mereka renovasi. Di awal pascagempa (sebelum penutupan), GIA lebih memilih langkah negosiasi dengan warga sekitar untuk menggunakan fasilitas gedung tersebut secara bersama sebagai jalan keluar yang diterima oleh kedua belah pihak, meski pada akhirnya kepentingan untuk tetap beribadah tidak terpenuhi karena adanya pelarangan.

Pihak kedua dalam kasus tersebut adalah masyarakat yang berada di sekitar bangunan GIA tersebut. Ada kelompok yang mempersoalkan aktivitas beribadah GIA di bangunan yang tidak dilengkapi IMB rumah ibadah. Relasi gereja dan warga sekitar mulai berubah setelah berdirinya gedung serbaguna hasil renovasi, yang dapat dimaknai sebagai simbol ekspansi gereja. Dari sana ketegangan muncul dengan isu misi Kristen; isu gereja mengganggu akses jalan; dan isu kurang adanya komunikasi terhadap masyarakat sekitar, yang pada ujungnya ada sekelompok masyarakat yang mempersoalkan IMB.

Usulan Langkah-langkah Praktis

Pertama, perlunya tim penanganan dibentuk di aras lokal (GIA) sehingga penanganan tidak tertumpu pada seseorang (dalam hal ini pendeta). Perlu ada warga lain yang membantu. Dalam hal ini, LBH Yogja sudah mendukung dua orang warga gereja GIA mengikuti program sekolah paralegal.[11]

Kedua, perlunya tim penanganan yang dibentuk di aras badan kerja sama, baik PGI maupun BKSGK yang menjadi naungan dari gereja lokal ini, termasuk anggota FKUB unsur Kristen yang menjadi representasi wakil masyarakat Kristen. Bagaimanapun, pemerintah selalu memakai wadah-wadah kebersamaan tersebut untuk mencari info, berkomunikasi, menentukan kebijakan, dan lain-lain. Bagaimana ketika pengurus wadah-wadah tersebut tidak

11 Hasil wawancara dengan Pdt. Slamet Bero pada 15 November 2017.

mengetahui kasus yang terjadi lalu bagaimana bisa memperjuangkan hak beribadah anggotanya?

Ketiga, tim perlu mengupayakan agar bentuk fasilitasi dari pemerintah untuk tempat-tempat ibadah yang digunakan sebelum 2006 mendapat kemudahan penerbitan IMB tanpa mengacu pasal 14 ayat 1 dan 2 terkait persyaratan jumlah 90 pengguna dan 60 pendukung dan rekomendasi-rekomendasi baik dari FKUB maupun Kemenag. Semua tempat ibadah (tidak hanya gereja) perlu diupayakan supaya diberi kemudahan penerbitan IMB sehingga semuanya bisa memperoleh IMB (pemutihan?) atau setidaknya SK dari Bupati.[12] Untuk hal tersebut, semua pihak perlu didorong utamanya FKUB, ormas keagamaan (PGI, MBI, MUI, PHDI, dan lain-lainnya) agar bisa menjadi kebutuhan bersama dan mengupayakan bersama-sama mewujudkan hal tersebut.

Keempat, komunikasi GIA dengan masyarakat perlu terus diupayakan meski terbatas. Upaya ini perlu dilakukan secara sengaja dan memakai metode-metode yang cocok diterima masyarakat, misalnya kenduri, kerja bakti, dan lain-lainnya.

Kelima, rekomendasi Komnas HAM RI perlu ditindaklanjuti dengan memberikan pemahaman kepada masyarakat mengenai pentingnya toleransi dan penghormatan terhadap hak beragama dan beribadah. Senada dengan rekomendasi tersebut, Bagir dalam buku *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama*[13] mengemukakan bahwa pendidikan untuk mengubah kesadaran tersebut dilakukan melalui teks-teks keagamaan yang inklusif atau argumen kewargaan yang setara. Ini bisa dilakukan semua pihak, baik pemerintah, masyarakat sipil, organisasi keagamaan, dan pihak-pihak yang lain.

12 Merujuk pengalaman di Gunungkidul, pada 15 Juni 2015 Bupati Gunungkidul menerbitkan SK Bupati tentang Penetapan Rumah Ibadah di Gunungkidul bagi 105 tempat ibadah Kristen dan ribuan tempat ibadah yang lain.

13 Zainal Abidin Bagir dkk., *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama*. Yogyakarta: CRCS UGM, 2015.

Daftar Pustaka

Bagir, Zainal Abidin dkk. 2015. *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Kanwil Kementrian Agama Provinsi DIY. 2012. Sosialisasi PBM & Tanya Jawabnya.

Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor: 9 dan 8 Tahun 2006

Panggabean, Samsu Rizal, 2014. "Penanganan Konflik Sosial berlatarbelakang Agama: Kekuatan, Hak dan Kepentingan," dalam *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama*/ Yogyakarta: CRCS UGM.

The Wahid Institute. 2014. Laporan Tahunan Kebebasan Beragama/ Berkeyakinan dan Intoleransi.

Mencari Ruang Inklusi Sosial Bagi Pemeluk Agama Leluhur: Agenda Reformasi Kebijakan

Juwanto

Indonesia merupakan negara dengan variabel keragaman yang sangat kaya, baik itu dalam suku, agama, ras, bahasa, adat, kepercayaan dan lainnya. Akan tetapi, fakta pluralitas itu tidak dengan sendirinya mengembangkan kesadaran pluralisme yang terlembagakan dalam kebijakan yang inklusif. Pada hari-hari ini yang tampil malah lebih pada semangat primordial dalam banyak aspek, sektarianisme, libido eksklusivitas, dan diskriminasi.

Diskriminasi tersebut jelas bertentangan dengan *khittah* kita sebagai bangsa yang plural, dan merupakan pelanggaran terhadap hak asasi manusia (HAM), baik secara langsung (*by commission*) maupun lewat pembiaran oleh negara (*by ommission*). Potret diskriminatif itu jelas dirasakan oleh kelompok agama leluhur dan agama minoritas di berbagai tempat di Indonesia. Penghayat agama leluhur sebanyak 12 juta orang berdasarkan data Kemendikbud 2016, dan agama minoritas, seperti Syiah dan Ahmadiyah mengalami serangkaian diskriminasi atau terekslusi dalam banyak aspek.

Tulisan ini hendak mendeskripsikan proses advokasi yang dilakukan oleh Yayasan SATUNAMA bersama mitra CSO (*Civil Society Organisations*) lain di berbagai daerah untuk mewujudkan inklusi sosial bagi kelompok marginal, khususnya kelompok penghayat agama leluhur. Program inklusi sosial untuk komunitas penghayat agama leluhur ini menggunakan pendekatan *theory of*

change (ToC). ToC merupakan teori untuk mengukur perubahan sosial. Teori ini mengembangkan pendekatan yang dipakai untuk membandingkan kondisi awal (sebelum intervensi) dengan kondisi akhir (setelah intervensi) dengan memetakan seluruh aktor yang terlibat dan peran masing-masing aktor.

Bagian penting dalam ToC adalah kondisi awal, kondisi akhir, aktor, peran aktor, prasyarat kunci untuk mencapai kondisi akhir, faktor penghambat, dan faktor pendukung untuk mencapai kondisi akhir. Dalam konteks inklusi sosial, kondisi awal didefinisikan sebagai kondisi yang menggambarkan diskriminasi (eksklusi sosial), yakni kondisi yang hendak diadvokasi. Dan kondisi akhir yang dibayangkan adalah kondisi ideal (inklusi sosial), yakni kondisi setelah advokasi dilakukan dalam jangka waktu tertentu.

Pendekatan ToC ini mendefinisikan kondisi awal dalam tiga aspek (pilar), yaitu: penerimaan sosial, layanan hak dasar, dan perbaikan kebijakan. Tiga pilar tersebut yang kemudian juga diasumsikan akan mengalami perubahan dengan intervensi (advokasi) yang dilakukan dalam jangka waktu tertentu. Dalam konteks ini, maka pilihan strategi, metode pendekatan, serta pilihan aktivitas akan sangat menentukan efektifitas teori perubahan yang direncanakan.

Pendekatan ToC membantu memahami diskriminasi yang dialami. Ada banyak hak asasi warga negara, khususnya penghayat agama leluhur, yang dilanggar, baik mencakup hak sipil politik (sipol) maupun hak ekonomi sosial budaya (ekosob). Hak sipol yang dilanggar adalah hak atas identitas hukum, administrasi kependudukan, dan hak untuk memilih agama dan kepercayaan serta beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu. Sedangkan hak ekosob yang terlanggar adalah hak atas pendidikan, pekerjaan, kesehatan, jaminan sosial, serta bantuan hukum.

Theory of Change dipercaya efektif sebagai pendekatan advokasi yang dilakukan atas beberapa alasan. *Pertama*, sangat membantu mengenali aktor dan peran masing-masing aktor. *Kedua*, terdefinisikannya faktor pendukung dan penghambat yang memunculkan eksklusi. *Ketiga*, membantu merumuskan strategi

dan sasaran advokasi. Dan *keempat*, sebagai sebuah metode dan *toolls*, ToC mudah dikontrol oleh pengelola program dan pihak lain terkait.

Pada saat yang sama, inklusi sosial yang diharapkan membingkai keseluruhan kerja advokasi. Inklusi tidak hanya menjadi tujuan pembangunan, namun juga menjadi filosofi yang mendasari seluruh kerja advokasi. Juga menjadi perspektif dalam seluruh kerja advokasi yang dilakukan.

Inklusi sosial juga bisa dimaknai sebagai kondisi pemenuhan tanggung-jawab negara atas warga negaranya. Untuk mewujudkan inklusi sosial dan mengembalikan tanggung-jawab negara (*state obligation*) untuk melindungi (*to protect*), memenuhi (*to fullfill*), menghormati (*to respect*), serta memajukan (*to promote*) hak asasi manusia warga negaranya, pemulihan relasi antarwarga bangsa, serta memperkuat pemahaman *inclusive citizenship* dan *inclusive policy* di eksekutif, yudikatif dan legislatif serta media massa, SATUNAMA mengembangkan program advokasi yang berjudul *Mencapai Keadilan dan Inklusi Sosial Bagi Kelompok Marginal (Penganut Agama Leluhur/Lokal dan Penghayat Kepercayaan).* Tujuannya adalah terwujudnya tatanan sosial masyarakat inklusif dan sejahtera karena hak asasinya terpenuhi (terlayani) yang didukung oleh kebijakan publik yang merekognisi warga penganut agama leluhur dan kepercayaan di tingkat nasional.

Dalam konteks itu, untuk mengoperasionalisasikan proses dari eksklusi ke inklusi, kami menyusun pendekatan, strategi dan taktik yang diterjemahkan ke dalam aktivitas kerja di enam wilayah kerja di mana komunitas penghayat kepercayaan dan agama lelulur ada , yaitu: Kabupaten Kulonprogo Yogyakarta (Penghayat Eklasing Budi Murko/PEBM) bekerja sama dengan LKiS Yogyakarta, Kabupaten Brebes Jawa Tengah (Sapta Dharma) bersama LPPSH, Purwokerto, Jateng), Kota Medan dan Kabupaten Deli Serdang Sumatera Utara (Komunitas Parmalim dan Ugamo Bangso Batak) bersama Aliansi Sumut Bersatu/ASB, Kabupaten Lombok Utara (komunitas Islam Wetu Telu atau Komunitas Adat Bayan) bersama SOMASI NTB, Kabupaten Sumba Barat Daya, Sumba Barat,

dan Sumba Tengah (Komunitas Marapu) bersama Yayasan Sosial Kemanusiaan Donders, dan Kabupaten Sumba Timur (Marapu) bersama Yayasan Waliati (YASALTI) merumuskan sejumlah *ouput* dan *outcome*.

Advokasi inklusi sosial terklasifikasi dalam empat pilar, yaitu: *pertama*, adanya penerimaan dalam relasi-relasi sosial oleh masyarakat sekitar terhadap warga penganut agama leluhur; *kedua*, meningkatnya akses warga penganut agama leluhur dan penghayat kepercayaan terhadap layanan-layanan hak dasar; *ketiga*, adanya kebijakan publik di tingkat lokal yang mendukung warga penganut agama leluhur dan penghayat kepercayaan; *keempat*, meningkatnya kemampuan mengorganisir/pemberdayaan komunitas. Tulisan ini akan mendeskripsikan proses advokasi tersebut dan perkembangannya.

Potret Eksklusi Sosial

Program diawali dengan penggalian data secara mendalam lewat serial *focus group discussion* (FGD) dan wawancara di berbagai komunitas. Penggalian data mendalam ini memberi kita gambaran tentang eksklusi sosial yang dialami komunitas-komunitas tersebut.

Misalnya Komunitas Sapta Darma di Brebes. Saat diwawancarai secara mendalam oleh fasilitataor pada akhir 2014, mereka menyatakan bahwa komunitas mereka mendapatkan stigma sebagai orang yang agamanya tidak sempurna, sesat, serta dianggap sebagai Partai Komunis Indonesia (PKI). Mereka juga kesulitan ketika mengurus administrasi kependudukan di kantor desa, kecamatan, dan catatan sipil. Mereka dipaksa untuk memilih salah satu dari enam agama yang ada supaya proses pengurusan dokumen adminduknya mudah. Anak–anak Sapta Darma yang sekolah di berbagai tingkatan dipaksa untuk mengikuti pelajaran agama tertentu. Dalam keterangannya, warga Sapta Darma Brebes juga tidak dilibatkan dalam proses-proses pengambilan keputusan di berbagai aras, seperti Musrenbangdes, Musrenbangcam, dan Musrenbangda.

Diskriminasi yang paling terasa dampaknya adalah penolakan

pemakaman bagi penganut Sapta Darma di Brebes Jawa Tengah. Dengan dalih bahwa mereka bukan penganut agama tertentu (baca: Islam), maka ketika ada warga Sapta Darma meninggal, jenazahnya tidak boleh dimakamkan di tempat pemakaman umum (Islam). Carlim, salah seorang penghayat Sapta Darma Brebes memberi kesaksian, ketika anggota keluarganya meninggal pada 2015 warga desa menolak jenazahnya dimakamkan di makam desa. Akhirnya, jenazah tersebut dimakamkan di belakang rumah Carlim. Data dari pemerintah Kabupaten Brebes menyatakan bahwa mayoritas masyarakat Brebes beragama Islam, tepatnya 99.82 persen dari total penduduk. Dengan prosentase tersebut, peluangnya kecil untuk bisa memakamkan non-Muslim dalam makam umum (makam Muslim) yang sudah ada.

Tabel 1. Jenis ekslusi yang dialami Sapta Darma, Brebes

Pelayanan Sosial	Penerimaan Sosial	Kebijakan
- Ditolak oleh masyarakat dimakamkan di pemakaman umum, dan pemerintah membiarkan penolakan tersebut. - Tidak mendapatkan izin, atau setidaknya dipersulit, mendirikan sanggar (tempat ibadah warga Sapta Darma). - Anak-anak Sapta Darma dipaksa mengikuti pelajaran Agama Islam di sekolah. - Dipersulit mengurus surat perkawinan.	- Dianggap kafir dan sesat. (Bahkan dikatakan menggarong jauh lebih baik daripada memeluk Sapta Darma). - Doa orang Sapta Darma dipandang tidak akan diterima, karena itu dalam acara slametan tidak diundang atau orang-orang tidak mau datang. Akhirnya, kalau pun diundang jadi sungkan. - Sanggar dibakar dan dibredel. - Tidak mendapat bantuan kalau ada acara (meski acara keluarga), padahal mereka selalu "srawung" (ikut membantu dan bahkan menyumbang) jika tetangga ada acara. - Makanan yang dijual warga Sapta Darma disebarluaskan sebagai "haram".	- Pemerintah tidak mengakui adanya 'agama' baru (padahal mereka ingin diakui sebagai 'agama'). - Tidak ingin identitas agama di KTP ditulis salah satu agama atau "lainnya".

Sumber: Berdasarkan dokumen laporan ToC tanggal 23-24 Februari 2015 oleh Hairus Salim (LKiS), Bambang Ertanto (TAF), dan observer Taufik Rinaldi (Kompak)

Wawancara mendalam dengan Komunitas Muslim Wetu Telu di Kecamatan Bayan Kabupaten Lombok Utara NTB pada akhir 2014 mendapatkan cerita serupa. Mereka distigmakan sesat oleh lembaga keagamaan setempat (baca: MUI NTB). Stigma sesat ini kemudian menyebabkan pernikahan mereka tidak diakui oleh negara (pemerintah daerah). Karena pernikahan mereka tidak diakui, maka anak-anak yang lahir dari pernikahan tersebut kemudian tidak memiliki akta kelahiran. Jikapun ada, akta kelahiran tersebut dituliskan anak yang lahir di luar nikah atas nama ibu. Nama Bapak tidak dicantumkan dalam dokumen akta kelahiran tersebut.

Salah satu upaya advokasi yang dilakukan adalah *isbath* nikah bagi pasangan Wetu Telu. (*Isbath* nikah adalah proses pengesahan pernikahan yang dilakukan oleh pengadilan agama setempat.) Dengan melakukan *isbath* nikah, pasangan yang tadinya nikahnya tidak diakui akan mendapat pengakuan dari negara. Pengakuan ini yang kemudian akan memungkinkan pasangan tersebut untuk mendapatkan akta perkawinan yang diterbitkan oleh catatan sipil. Akta perkawinan tersebut yang bisa dipakai untuk mengurus akta kelahiran anak-anak mereka. Komunitas Wetu Telu juga tidak dilibatkan dalam proses pengambilan keputusan di masayarakat.

Tabel 2. Jenis ekslusi yang dialami oleh komunitas Wetu Telu Kabupaten Lombok Utara

Pelayanan Sosial	Peneriman Sosial	Kebijakan
• Nikah harus di KUA, jika di rumah didenda. • Kalau pun menikah di KUA, karena mereka akan menikah lagi sesuai adat, sering tidak diakui keabsahannya. Ini membuat mereka sering tidak mendapatkan Surat Nikah. • Surat nikah tidak ada membuat mereka sulit juga mendapatkan akta kelahiran. • Perlakuan khusus tidak menggunakan traktor di sawah adat. • Kesulitan mengurus akta cerai (birokrasi dan relasi laki-perempuan secara internal yang tidak seimbang, laki-laki lebih menentukan). • (kesulitan mendapatkan surat nikah dan akta kelahiran, membuat anak-anak mereka juga sulit akses pendidikan lebih lanjut dan pekerjaan. Menjadi "proses pemiskinan" dalam jangka panjang.	• Islam mereka "Islam Wetu Telu" dianggap sebagai sesat dan belum sepenuhnya Islam. • Dianggap sebagai bodoh, kumuh, dan miskin. • Rumah adat dianggap sebagai rumah yang tidak sehat. • Pakaian adat (terutama yang perempuan) dianggap tidak sesuai Islam. • Makanan buatan mereka sering tidak dimakan oleh orang luar. • Ditolak sebagai Suku Bayan (yang berbeda dengan Suku Sasak).	• Pengakuan bahwa pernikahan adat mereka diakui sah oleh KUA dan cukup pencatatan saja di KUA (UU Perkawinan). • Ada Perda Hutan adat. • Pengakuan atas status tanah pecatu.

Sumber: Berdasarkan dokumen laporan ToC yang dilaksanakan pada 16-17 Februari 2015 oleh Hairus Salim (LKiS) dan Adi Dananto (TAF).

Demikian pula eksklusi sosial yang dialami oleh komunitas Marapu di Pulau Sumba, baik di Sumba Timur, Sumba Tengah, Sumba Barat, maupun Sumba Barat Daya di NTT. Populasi komunitas Marapu berdasarkan data BPS NTT (NTT dalam angka) 2014 sebanyak 61.000 (10% dari total populasi penduduk pulau Sumba) mengalami stigma kafir, sesat, orang yang hidup dalam kegelapan, penyembah berhala, bodoh, kotor, dan terbelakang. Nikah mereka tidak diakui oleh negara. Anak-anak yang dilahirkan dalam pernikahan mereka tidak dicatat. Jikapun dicatat, hanya nama

ibunya yang dicantumkan. Marapu juga tidak mendapatkan akses untuk pendidikan. Syarat untuk masuk sekolah harus menyertakan Surat Baptis dari gereja atau Surat Keterangan pengurus masjid setempat. Sedangkan mereka tidak punya keduanya. Marapu juga tidak dilibatkan dalam Musrenbagdes, apalagi dalam Forum kerukunan Umat beragama. Mereka tidak bisa berpartisispasi dalam rekrutmen PNS, TNI, dan Polri. Formulir penerimaan ketiga lembaga tersebut tidak mengakomodir mereka yang sebagian besar tidak memiliki Kartu Tanda Penduduk (KTP). Jika pun memiliki KTP, kolom agama dalam KTP mereka kosong atau bertanda strip (-).

Tabel 3. Jenis eksklusi yang dialami oleh komunitas Marapu di Sumba Timur

Pelayanan	PenerimaanSosial	Kebijakan
• Agama Marapu tidak diakui dalam KTP. • Pengurusan akta kelahiran anak sangat susah. • Tidak memiliki akta perkawinan adat dan mengurusnya susah sekali. • Anak-anak sekolah harus ikut pendidikan agama yang resmi. • Tidak ada pengurusan akta Kelahiran. • Kartu Keluarga tidak ada dan kalau mengurus susah sekali. • Rumah adat tidak mendapat bantuan perbaikan dan diabaikan. • Tidak ada sarana jalan, sehingga sulit mengakses ekonomi, pendidikan, kesehatan, dll. • Tidak ada listrik. • Tidak ada layanan air bersih.	• Dianggap penyembah berhala. • Dianggap primitif. • Ibadah dianggap pemborosan. • Kurang dilibatkan dalam proses rapat di desa (musrembang). • Tempat-tempat ritual tidak dihormati dan sering dirusak untuk pembangunan. • Tidak diikutkan dalam forum-forum agama. • Tokoh-tokoh agama kalau mereka undang sering tidak hadir. • Suara perempuan tidak didengarkan.	• Agama Marapu tidak diakui sebagai agama/ kepercayaan oleh pemerintah.

Sumber: Bersadarkan laporan ToC yang dilaksanan pada 26-27 Februari 2015 oleh Hairus Salim (LKiS) dan Budhy Munawar Rahman (TAF).

Tabel 4. Jenis ekslusi sosial yang dialami oleh komunitas Marapu di Sumba Barat Daya

Pelayanan	Penerimaan Sosial	Kebijakan
• Sulit mengurus KTP dan di dalam KTP, Marapu tidak diakui sebagai agama/ kepercayaan. • Perkawinan adat tidak diakui, sehingga tidak mendapat surat nikah. • Kesulitan mengakses Kartu Keluarga. • Sulit mendapatkan Akta Kelahiran untuk anak. • Harus masuk gereja kalau mau sekolah, sulit mengakses sekolah formal. • Akses dihambat ke jabatan publik karena Marapu (Kades). • Belum begitu tersentuh dalam program pembangunan rutin. • Sulit mendapatkan BPJS. • Tidak mendapatkan fasilitas listrik.	• Marapu bukan dianggap agama, tapi kafir. • Dianggap primitif. • Dianggap kolot/ketinggalan zaman. • Ajarannya tidak didukung kitab suci. • Filosofi warisan dan peradaban leluhur tidak dianggap dan disangkal. • Dianggap bodoh dan kotor. • Situs alam mengalami pengrusakan. • Sarana penyembahan (kahale) dan barang-barang keramat banyak yang hilang. • Ritual di pantai (Kawoking) sering mendapat gangguan. • Tempat ritual sudah banyak yang dijual. • Ritualnya dianggap boros. • Tidak diajak dalam pertemuan desa. • Tidak diajak dalam kelompok tani. • Tidak disertakan dalam forum-forum antaragama (FKUB).	• Agama Marapu tidak diakui sebagai agama/ kepercayaan oleh pemerintah. • Pembatasan penyembelihan hewan dalam ritual (Perda-nya belum dicabut). • Pemerintah intervensi dalam pembuatan jadwal Pasola.

Sumber: Berdasarkan laporan ToC yang dilakukan pada 12-13 Maret 2015 oleh Hairus Salim (LKiS) didampingi oleh Adi Dananto, Novi Anggarini, dan Natalia Warrat (TAF).

Lain halnya dengan komunias Paguyuban Eklasing Budi Murko (PEBM) di Kulonprogo, DIY. Berdasarkan wawancara mendalam saat ToC pada 2014, komunitas penghayat kejawen dengan jumlah penghayat sebanyak 200-an orang ini dicap sebagai PKI (Partai Komunis Indonesia). Karena stigma tersebut, mereka tidak dilibatkan dalam Musrenbangdes, dicurigai, dan dianggap sesat. Stigma PKI tersebut menyebabkan mereka tidak percaya diri dalam pergaulan. Tidak bisa mengakses pekerjaan sebagai PNS,

TNI, dan Polri. Bahkan ketika pada 2013 muncul surat edaran (SE) dari Kantor Kependudukan dan Catatan Sipil Kabupaten Kulonprogo terkait pelayanan adminduk bagi warga penghayat, hal ini tidak membuat penghayat Eklasing Budimurko lantas mencatatkan atau membuat KTP.

Seperti itu juga yang dialami oleh komunitas Parmalim dan Ugamo Bangso Batak(UBB) di Sumatera Utara. Komunitas agama leluhur yang telah ada, bahkan sebelum Indonesia ada tersebut, mengalami berbagai diskriminasi. Stigma sebagai penyembah berhala (*Sipele Begu*) dilekatkan dalam diri mereka. Selain stigma sesat dan kafir. Mereka ditolak (tidak diloloskan) dalam rekrutmen di TNI dan Polri. Bahkan ada warga UBB yang sudah empat kali berturut-turut ikut rekrutmen di TNI dan tidak lolos seleksi karena dia penghayat kepercayaan. Anak-anak Parmalim dan UBB juga dipaksa mengikuti pelajaran agama tertentu (Kristen) di sekolah mereka.

Tabel 5. Jenis eksklusi yang dialami oleh Komunitas Ugamo Bangso Batak

Pelayanan	Penerimaan Sosial	Kebijakan
• Ugamo Bangsa Batak tidak diakui dalam KTP/dikosongkan saja. • Anak-anak sekolah harus ikut pendidikan agama yang resmi, mulai dari TK hingga PT. • Cari pekerjaan, agama yang kosong atau bertanda strip (-) dipertanyakan, bahkan bisa jadi alasan penolakan (kasus masuk TNI).	• Dianggap *Sipele Begu* (penyembah berhala, pemuja hantu). • Dianggap tidak beragama. • Tidak diikutkan dalam forum-forum antaragama (FKUB). • Tidak diakomodir dalam acara STM (Serikat Tolong Menolong).	• Tidak mendapat ijin pembangunan rumah ibadah.

Sumber: Berdasarkan laporan ToC oleh Hairus Salim (LKiS) dan Bambang Ertanto serta Budhy Munawar Rahman (TAF).

Tabel 6. Jenis eksklusi yang dialami komunitas Parmalim Sumatera Utara

Pelayanan	Penerimaan Sosial	Kebijakan
• Pendidikan agama di sekolah tidak sesuai dengan agama yang dianut. • Ketika melamar pekerjaan, isian dalam kolom agama harus salah satu dari 6 agama resmi (kasus melamar di TNI dan PJKA). • Identitas di KTP dalam kolom agama kosong atau tanda strip (-), padahal waktu pengurusan diisi Permalim. • Susah atau dihambat promosi jabatan, kalau diketahui sebagai Permalim. • Tidak bisa mendapat beasiswa karena Permalim.	• Dianggap *Sipele Begu*: penyembah berhala • Tidak diikutkan dalam forum antaragama (FKUB). • Dikucilkan dalam pergaulan (anak-anak muda Permalim). • Tidak diakomodasi dalam STM (serikat tolong menolong).	

Sumber: Berdasarkan laporan ToC oleh Hairus Salim (LKiS) dan Budhy Munawar Rahman serta Bambang Ertanto (TAF)

Analisis: *Tiga Ranah Eksklusi Sosial*

Gambaran di atas memberi kita potret eksklusi sosial yang dialami oleh penganut agama leluhur. Jika diperhatikan, diskriminasi atau eksklusi sosial itu terjadi dalam tiga ranah yang perlu kita telisik. *Pertama*, kebijakan diskriminatif, baik di tingkat nasional dan daerah. Salah satu regulasi tersebut adalah Undang-undang No. 23 Tahun 2006 (diperbaiki menjadi UU No. 24 Tahun 2013) tentangAdministrasi Kependudukan (UU Adminduk). Dua pasal dalam UU tersebut bersifat diskriminatif, yaitu pasal 61 ayat 2 UU No. 23/2006 *jo* pasal 64 ayat 5 UU No. 24/203 yang memandatkan *pengosongan kolom agama* bagi orang-orang yang agamanya belum diakui atau bagi penghayat kepercayaan.

> Ayat (1): *"KK memuat keterangan mengenai kolom nomor KK, nama lengkap kepala keluarga dan anggota keluarga, NIK, jenis kelamin, alamat, tempat lahir, tanggal Iahir, agama, pendidikan, pekerjaan, status perkawinan, status hubungan dalam keluarga, kewarganegaraan, dokumen imigrasi, nama orang tua."*

> Ayat (2): "*Keterangan tentang agama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi Penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan* ***tidak diisi****, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam database kependudukan."*(Pasal 61 UU No. 23/2006)."
>
> *Jo*
>
> Ayat (1): *"KTP-el mencantumkan gambar lambang Garuda Pancasila dan peta wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia, memuat elemen data penduduk, yaitu NIK, nama, tempat tanggal lahir, laki-laki atau perempuan, agama, status perkawinan, golongan darah, alamat, pekerjaan, kewarganegaraan, pas foto, masa berlaku, tempat dan tanggal dikeluarkan KTP-el, dan tandatangan pemilik KTP-el."*
>
> Ayat (5): *"Elemen data penduduk tentang agama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi Penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan* ***tidak diisi****, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam database kependudukan."*(Pasal 64 UU No. 24/2013)

Mengisi kolom agama untuk kelompok tertentu dan mengosongkannya untuk kelompok yang lain merupakan tindakan diskriminatif. Kedua ayat dalam Undang-undang ini bertentangan dengan UUD 1945 pasal 28 yang menyatakan bahwa semua warga negara memiliki persamaan kedudukan di depan hukum. Juga bertentangan dengan asas pembentukan undang-undang, yaitu non diskriminasi. Secara universal juga bertentang dengan prinsip-prinsip HAM tentang kesetaraan dan non-diskriminatif. Dalam konteks instrumen HAM nasional, regulasi tersebut juga bertentangan dengan UU No. 39 tahun 1999 tentang HAM.

Kedua, implementasi kebijakan di lapangan. Pemahaman aparatur sipil negara (ASN) dalam memaknai regulasi tidak seragam. Penghayat kepercayaan yang akan mengurus administrasi kependukan seperti KTP, KK, Akta Perkawinan, serta Akta Kelahiran harus bernegosiasi cukup lama dengan petugas pencatatan di desa, kecamatan, dan kabupaten terkait pengisian kolom agama. Tidak jarang mereka dipaksa untuk mengisi kolom agama dengan salah satu dari agama yang ada untuk memudahkan proses administrasi.

Pada bagian lain, pengosongan kolom agama tersebut juga berdampak penting dalam banyak hal, seperti dipersoalkan ketika *check-in* di bandara, sampai tidak bisa mengikuti proses rekrutmen di TNI dan Polri. Sampai dengan hari ini, formulir penerimaan TNI dan Polri belum mengakomodir penghayat kepercayaan atau agama leluhur. Formulir tersebut hanya mengakomodir enam agama yang ada.

Berdasarkan laporan dari Aliansi Sumut Bersatu (ASB), NGO lokal yang mendampingi komunitas UBB di Medan, terdapat seorang penganut Ugamo Bangso Batak yang gagal seleksi TNI AL di Medan karena kolom agamanya kosong (strip). Anak dari keluarga Arnold Purba tersebut harus gagal empat kali dalam proses seleksi. Walaupun sudah ada surat pengantar dari Dirjen Kebudayaan Republik Indonesia, menurut kesaksian Direktur Pembinaan Kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, Sri Hartini, M.Sc., namun hal itu tidak membuat anak keluarga Purba diterima, walau masuk dalam peringkat atas dalam seleksi. Itu dikuatkan oleh kesaksian Pak Arnold Purba saat FGD dalam rangka JR UU Adminduk pada akhir 2016 lalu di Jakarta.

Ketiga, budaya. Terdapat komunitas yang secara langsung atau tidak langsung tidak menganggap regulasi tersebut mempengaruhi kehidupan mereka. Sedulur Sikep misalnya. Komunitas adat yang tersebar di Jawa Tengah bagian utara sampai Jawa Timur tersebut tidak menganggap bahwa UU Adminduk tersebut bermasalah. Mereka bahkan mengatakan, kami tidak dicatat oleh negarapun tidak masalah. Dengan bahasa yang lebih ekstrim, "Negara tidak hadir (ada) bagi kami pun, kami bisa hidup," seperti dituturkan Gunretno, salah seorang pemimpin muda Sedulur Sikep dalam diskusi pertengahan 2016 lalu. Kelompok besar komunitas ini adalah komunitas adat yang mandiri dan berdaya, dan bisa dikatakan tidak butuh negara dalam proses hidup mereka. Memerlukan upaya advokasi khusus untuk memastikan negara hadir bagi mereka.

Dengan beragamnya aspek yang mempengaruhi, maka advokasi inklusi sosial bagi penghayat kepercayaan agama leluhur dan agama minoritas mesti dilakukan dalam tiga ranah advokasi,

yaitu: kebijakan, implementasi kebijakan di lapangan, serta budaya. Tiga aspek advokasi tersebut diharapkan mampu mewujudkan inklusi sosial bagi seluruh rakyat Indonesia, khususnya penghayat kepercayaan atau agama leluhur dan agama minoritas.

Inklusi Sosial

Inklusi sosial adalah kondisi di mana tidak ada seorangpun terlewatkan. *No One Left Behind*. Inklusi sosial adalah makna filosofis, pendekatan, dan prinsip pembangunan berkelanjutan. Suatu kondisi universal yang disepakati oleh negara-negara di dunia untuk mewujudkan tujuan pembangunan berkelanjutan *Sustainable Development Goals* (SDGs). Tujuan SDGs mencakup skala universal, dengan kerangka kerja yang utuh dalam membantu negara-negara di dunia menuju pembangunan berkelanjutan, melalui tiga pendekatan, yakni pembangunan ekonomi, *keterbukaan* (yakni inklusi) dalam tatanan sosial, serta keberlangsungan lingkungan hidup.

Program yang disepakati saat pertemuan dunia September 2015 tersebut secara filosofis mendefinisikan bahwa pembangunan berkelanjutan bermakna saling menghormati, menghargai, inklusif, dan berlaku adil. Dalam hal ini, tujuan pembangunan tidak hanya untuk saat ini dan hanya bagi golongan tertentu, tetapi juga memperhatikan keberlangsungan antargenerasi dan menjaga keseimbangan dengan alam dan makhluk hidup lain. Adapun keadilan berarti pencapaian pembangunan di satu sisi tidak boleh mengorbankan tujuan lainnya.

Agenda 2030 untuk Pembangunan Berkelanjutan (*the 2030 Agenda for Sustainable Development*) adalah kesepakatan pembangunan baru yang mendorong perubahan-perubahan yang bergeser ke arah pembangunan berkelanjutan yang berdasarkan hak asasi manusia dan kesetaraan untuk mendorong pembangunan sosial, ekonomi dan lingkungan hidup. SDGs diberlakukan dengan prinsip-prinsip universal, integrasi dan inklusif untuk meyakinkan bahwa tidak akan ada seorang pun yang terlewatkan atau *"No-one Left Behind"*. SDGs terdiri dari 17 Tujuan dan 169 target dalam

rangka melanjutkan upaya dan pencapaian *Millennium Development Goals* (MDGs) yang berakhir akhir pada tahun 2015 lalu.

Inklusi sosial juga dirumuskan dalam gerakan Revolusi Mental yang dicanangkan kembali oleh Jokowi dengan lima gerakan, yaitu: Indonesia Melayani, Indonesia Tertib, Indonesia Bersih, Indonesia Mandiri, serta Indonesia Bersatu. Gerakan untuk mewujudkan kondisi Indonesia yang berdaulat secara politik, mandiri secara ekonomi, dan berdikari secara budaya.

Ahmad Solihinon mendefinisikan inklusi sosial sebagai upaya penghapusan hambatan-hambatan institusional, memperluas dukungan peningkatan akses individu dan kelompok yang terpinggirkan (termasuk kelompok disabilitas) terhadap peluang-peluang pembangunan, bersifat cair dan bukan definisi yang bersifat final (Ahmad Solihinon, Agustus 2016; Visi Universal Soeharso). Solihinon juga menyatakan bahwa inklusi sosial menjamin kesempatan setiap individu berpartisipasi dalam sistem ekonomi, masyarakat dan negara, serta bisa menikmati keuntungan dari penyediaan barang dan layanan yang diproduksi masyarakat arusutama.

Kalangan masyarakat sipil Indonesia mendefinisikan inklusi sosial sebagai upaya menempatkan martabat dan kemandirian individu sebagai modal utama untuk mencapai kualitas hidup yang ideal. Melalui inklusi sosial, ada upaya mendorong agar seluruh elemen masyarakat mendapat perlakuan yang setara dan memperoleh kesempatan yang sama sebagai warga negara, terlepas dari perbedaan apapun.

Inklusi harus digunakan sebagai sebuah pendekatan untuk membangun dan mengembangkan sebuah lingkungan yang semakin terbuka; mengajak masuk dan mengikutsertakan semua orang dengan berbagai perbedaan identitas, latar belakang, karaktaristik, kemampuan, status, kondisi, etnik, budaya dan lainnya. Terbuka dalam konsep lingkungan inklusi, berarti semua orang yang tinggal, berada dan beraktivitas dalam lingkungan keluarga, sekolah ataupun masyarakat merasa aman dan nyaman mendapatkan hak dan melaksanakan kewajibannya. Lingkungan

inklusif adalah lingkungan sosial masyarakat yang terbuka, ramah, meniadakan hambatan dan menyenangkan karena setiap warga masyarakat tanpa terkecuali saling menghargai dan merangkul setiap perbedaan.

Dalam masyarakat inklusif, yang terbuka bagi semua, kita tidak hanya bertemu dan melakukan hubungan sosial dengan mereka yang memiliki keunikan dan perbedaan pada umumnya. Kita tidak dapat menghindari pertemuan dengan pribadi-pribadi individu yang memiliki ciri-ciri khusus dengan perbedaan yang sangat menonjol. Mereka ada di sekitar kita, dan dalam masyarakat inklusi, kita dengan peran masing-masing mengikutsertakan mereka dalam setiap kegiatan.

Jadi, masyarakat inklusif adalah masyarakat yang terbuka dan universal serta ramah bagi semua, yang setiap anggotanya saling mengakui keberadaan, menghargai dan mengikutsertakan perbedaan. Di dalam konteks *Program Peduli* bagi komunitas penghayat agama leluhur, maka inklusi sosial dipahami sebagai *suatu kondisi sosial di mana penghayat agama leluhur bersamaan kedudukannya di depan hukum, diterima, dipenuhi hak-hak dasarnya sebagai warga negara, dilindungi oleh kebijakan yang adil, dilibatkan dalam seluruh proses pengambilan keputusan yang dilakukan, serta mengorganisir diri menjadi komunitas yang berdaya.*

Kondisi ini mensyaratkan tiga faktor penting. *Pertama*, adanya forum nasional untuk mempengaruhi kebijakan publik terkait warga penganut agama leluhur dan penghayat kepercayaan. Forum tersebut yang akan berkontribusi dalam memproduksi dan memperbaiki regulasi yang akan merekognisi dan melindungi hak dan kepentingan penghayat kepercayaan dan penganut agama leluhur. Forum ini pula yang akan melakukan upaya –upaya advokasi, baik litigasi maupun non litigasi, guna memperjuangkan regulasi yang inklusif dan ramah pada semua warga negara Indonesia. SATUNAMA sebagai NGO yang bergerak dalam bidang advokasi HAM menempatkan diri sebagai bagian dari forum nasional tersebut bersama dengan lembaga dan pihak lain yang memiliki konsentrasi yang sama.

Kedua, adanya pertemuan multi *stakeholders* di tingkat kabupaten/kota dan desa. Pertemuan multi *stakeholders* menjadi penting dalam rangka membangun penerimaan dan relasi sosial. Pertemuan multi *stakeholders* bisa dikemas dalam suasana informal dan menarik. Beberapa model yang bisa dikembangkan adalah melakukan aktivitas dengan bingkai budaya, olah raga, kuliner, dan kegiatan menarik lainnya. Senam yoga bersama dengan melibatkan seluruh *stakeholders* akan membangun penerimaan sosial. Sembari melakukan senam, masing-masing peserta akan saling berdiskusi, berdialog, berbagi, dan membangun solidaritas antar pihak. Praktik baik yang dilakukan di kamp pengungsi Syiah di Transito Mataram, NTB mengkonfirmasi dalil tersebut.

Ketiga, menguatnya jaringan solidaritas warga masyarakat umum dan warga penganut agama leluhur dan penghayat kepercayaan dalam advokasi layanan publik. Dengan membangun ruang-ruang diskusi lintas-pihak, akan terbangun jaringan solidaritas di komunitas tersebut. Akan tercipta ruang-ruang publik lintas-identitas yang memungkinkan tumbuhnya jaringan solidaritas antara penghayat dan penganut agama leluhur dengan komunitas di luar diri mereka.

Perkembangan dan Hasil Periode 2014-2016

Program advokasi hak bagi penganut agama leluhur telah memasuki tahun ketiga, sejak dimulainya program ini pada akhir 2014. Adapun perkembangan dan hasil capaian selama periode program tersebut diklasifikasikan berdasarkan pilar *outcome* yang ditentukan.

Penerimaan sosial

Dengan berbagai pendekatan yang dilakukan, capaian kinerja advokasi atas pilar ini relatif berhasil. Tiga indikator yang ditetapkan dalam pilar ini, yaitu: berkurangnya stigma negatif, dilibatkan dalam proses pengambilan keputusan, dan adanya organisasi komunitas, bisa dicapai dengan baik. Komunitas penghayat agama leluhur yang tadinya distigmakan kafir dan sesat, kini tidak lagi. Mereka juga dilibatkan dlaam proses perencanaan di

tingkat desa (Musrenbangdes), kecamatan (Musrenbangcam), dan kabupaten (Musrenbangda). Bahkan, komunitas Marapu di Sumba Timur NTT masuk dan terlibat dalam Forum Kerukunan Umat Beragama di kota tersebut. Penganut Marapu di Sumba Barat Daya dan Sumba Barat terpilih menjadi perangkat Dusun dan Desa dengan menjadi Kepala Dusun, Kepala Desa, anggota BPD, dan guru PAUD setempat.

Layanan hak dasar

Selama dua setengah tahun program advokasi, berhasil mendorong negara untuk melayani hak dasar warga dalam berbagai bidang, yaitu: hak atas adminduk, hak atas pendidikan, hak atas *isbath* nikah, hak atas kesehatan, hak atas jaminan sosial. Kantor Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil Kabupaten Sumba Timur menerbitkan 163 akta perkawinan pasangan Marapu (dari 224 pasangan yang dicatatkan). Dukcapil juga menerbitkan 401 akta pengesahan akta kelahiran (dari 576 yang diajukan). Terdapat 69 pasangan komunitas Islam Wetu Telu yang di*isbath* nikahnya di pengadilan agama Kabupaten Lombok Utara dengan pembiayaan dari APBD.

Warga Marapu di Sumba Barat Daya dan Sumba Barat mendapatkan layanan listrik di kampung adat Marapu. Mereka juga mendapatkan fasilitas air bersih dan sanitasi di kampung adat tersebut. Pemda Sumba Barat Daya dan Sumba Barat juga merehabilitasi rumah adat dengan sepenuhnya biaya dari APBD. Anak-anak Marapu juga mendapatkan Kartu Indonesia Pintar(KIP). Keluarga-keluarga mereka juga mendapatkan jaminan kesehatan melalui Kartu Indoensia Sehat (KIS) serta beras sejahtera (Rastra). Pemerintah kabupaten Brebes Jawa Tengah berkomitmen untuk menyediakan lahan pemakaman umum bagi komunitas non muslim, termasuk penghayat kepercayaan Sapta Darma di dalamnya. Saat ini sedang dilakukan pendataan bagi 950 warga Marapu di Sumba Barat Daya yang akan mendapatkan layanan adminduk.

Perbaikan kebijakan

Perbaikan kebijakan terjadi dalam tiga aras, yaitu: desa, kabupaten, dan nasional. Pada level desa, mulai terbit peraturan desa (Perdes) dan Surat Keputusan (SK) Kepala desa yang inklusif. Beberapa desa di Sumba Barat Daya memiliki Perdes tentang perlindungan situs adat Marapu. Perdes ini menunjukkan adanya pengakuan (rekognisi) negara desa atas keberadaan komunitas Marapu dengan semua entitas yang melekat kepada mereka. Melengkapi Perdes, dan SK, terdapat desa yang berkomitmen untuk menjadi desa inklusif dengan mendeklarasikan niat tersebut kepada publik. Desa Sendangrejo Kulonprogo adalah bukti desa yang berkomitmen untuk menjadi desa inklusif.

Pada aras kabupaten, terdapat beberapa kabupaten tengah menyusun peraturan daerah yang inklusif. Kabupaten Lombok Utara satu di antaranya. Bermula dari audiensi dengan Bupati dan Wakil Bupati pada 2016, diteruskan dengan diskusi tematik setiap bulan, advokasi tersebut hampir mendatangkan hasil. Maret 2017 lalu, pemda membentuk Tim perumus Perda Inklusif dalam tajuk Perda Krama Adat untuk melindungi Komunitas Adat Bayan (Wetu Telu) di Lombok Utara. Kabupaten Sumba Timur di NTT juga sudah berkomitmen untuk menyusun perda kabupaten inklusif. Kabupaten Brebes Jawa Tengah tengah menyusun naskah akademik untuk menyusun Perda Kabupaten Inklusif. Kesbangpol Kabupaten Sumba Timur menerbitkan Surat Keterangan Terfdaftar (SKT) bagi organisasi penghayat Marapu di Sumba timur.

Perbaikan kebijakan di aras nasional dilakukan dengan dua strategi, litigasi dan non litigasi. Jalur litigasi dilakukan dengan mengajukan uji materi (*judicial review*) terhadap UU Adminduk ke Mahkamah Konstitusi (MK). Permohonan uji materi yang didaftarkan pada 28 Agustus 2016 dengan nomer perkara: 97/PUU-XIV/2016. Pemohon dalam JR UU Adminduk ini terdiri dari empat orang perwakilan penghayat agama leluhur, yaitu: Nggay Mehang Tana (perwakilan komunitas Marapu Sumba Timur), Carlim (Sapta Darma Brebes Jawa Tengah), Arnold Purba

(Ugamo Bangso Batak Sumatera Utara), serta Bapak Lambok Manurung (Parmalim Sumatera Utara). Saksi fakta atau saksi korban sebanyak enam orang. Empat orang perwakilan komunitas penghayat sebagaimana pemohon, serta satu orang dari penghayat Sunda Wiwitan. Saksi korban atau saksi fakta yang dihadirkan adalah: Umbu Maramba Meha (Kepala Desa Wunga Kecamatan Haharu, perwakilan komunitas Marapu Sumba Timur), Sarjo (Sapta Darma Brebes Jateng), Rosni (Ugamo Bangso Batak Sumatera Utara), Pagar Demanra Sirait (Parmalim Sumatera Utara), serta Dewi Kanti (Sunda Wiwitan Kuningan Jawa Barat). Satu saksi fakta dari pihak pemerintah daerah juga memberikan kesaksian, yakni Khristofel Praings, Kepala Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil Kabupaten Sumba Timur. Khris memberikan kesaksian bagaimana UU Adminduk bersifat diskriminatif. Sidang juga mendengarkan keterangan pihak terkait, yaitu dari Majelis Luhur Kepercayaan Indonesia (MLKI). Hadir sebagai perwakilan MLKI untuk memberikan kesaksian, yaitu Engkus Ruswana.

Melalui proses panjang, dari mulai menggalang koalisi CSO, baik mitra strategis maupun taktis, menyamakan persepsi, membangun argumen dan opini, termasuk di antara lembaga-lembaga keagamaan, maupun proses persidangan yang panjang, pada akhirnya advokasi kebijakan ini berhasil. Pada 7 November 2017, para hakim MK secara aklamasi memutuskan untuk mengabulkan seluruh permohonan (*petitum*) yang dimohonkan. Secara lengkap amar putusan hakim konstitusi adalah sebagai berikut: *Pertama*, Mengabulkan permohonan para Pemohon untuk seluruhnya; Kedua, Menyatakan kata "agama" dalam Pasal 61 ayat (1) dan Pasal 64 ayat (1) Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2013 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2013 Nomor 232 dan Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 5475) bertentangan dengan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat secara bersyarat

sepanjang tidak termasuk "kepercayaan"; *Ketiga*, Menyatakan Pasal 61 ayat (2) dan Pasal 64 ayat (5) Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan sebagaimana telah diubah dengan Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2013 tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan (Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2013 Nomor 232 dan Tambahan Lembaran Negara Republik Indonesia Nomor 5475) bertentangan dengan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 dan tidak mempunyai kekuatan hukum mengikat; *Keempat*, Memerintahkan pemuatan Putusan ini dalam Berita Negara Republik Indonesia sebagaimana mestinya.

Perubahan Signifikan

Perubahan-perubahan signifikan terjadi selama masa intervensi program. Perubahan tersebut meliputi perubahan yang direncanakan dan tidak direncanakan. Perubahan yang direncanakan masuk dalam perencanaan program dengan sebutan *outcome*. Sedangkan perubahan yang tidak direncanakan biasanya masuk dalam asumsi atau risiko program. Kami mengelompokkan perubahan signifikan dalam tiga level.

Pertama, perubahan cara berpikir. Program ini berhasil memberikan pengetahuan baru bagi komunitas yang tereksklusi dan pelaku eksklusi. Karena perubahan pengetahuan tersebut, komunitas lebih percaya diri dan memahami hak-hak dasar mereka sebagai warga negara. Salah satu contoh perubahan pikiran adalah, komunitas yang tadinya tidak atau belum mengetahui hak-hak dasarnya sebagai warga negara, setelah intervensi program kemudian mengetahui hak asasinya sebagai warga negara.

Di sisi lain, terpaparnya program pada mereka yang menjadi pelaku eksklusi, aparatur negara misalnya, berakibat pada semakin menyadari pemenuhan hak-hak dasar bagi kelompok penghayat kepercayaan. Perubahan serupa terjadi pada kelompok agama. Contoh riilnya adalah perubahan sikap pimpinan Gereja Kristen Sumba (GKS), yang awalnya menganggap komunitas Marapu

Sumba sebagai komunitas sesat, kafir, dan perlu diselamatkan, setelah intervensi program berubah sikap dan pandangan. Gereja menganggap bahwa komunitas Marapu adalah komunitas yang sedang terlanggar (terampok) haknya, dan perlu dibantu untuk mendapatkan hak-haknya.

Kedua, perubahan perilaku. Pada fase ini, perubahan perilaku terjadi pada komunitas yang tereksklusi dan pelaku eksklusi. Di komunitas misalnya, awalnya mereka diam dan menyembunyikan identitas sebagai penganut penghayat kepercayaan – Marapu misalnya. Mereka sekarang percaya diri untuk memperkenalkan diri kepada orang lain sebagai penganut Marapu. Sejalan dengan intervensi program ini, komunitas agama leluhur/ penghayat kepercayaan menjadi komunitas yang bisa bersuara dan terbuka dengan identitas mereka. Mereka mulai terlibat dalam musrenbangdes dan menyalurkan aspirasinya dalam forum tersebut. Bahkan terlibat dalam kegiatan Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB).

Sedangkan di ranah pelaku eksklusi, menurunnya ujaran-ujaran stigma pada komunitas penghayat kepercayaan dan membuka akses layanan kependudukan. Frekuensi pengucapan stigma sesat dan kafir menurun signifikan. Bahkan masyarakat dan aktor negara yang awalnya mengeksklusi, kini merangkul Marapu sebagai bagian *tak* terpisahkan dalam masyarakat.

Ketiga, perubahan posisi di beberapa mitra CSOs yang mendampingi komunitas penghayat yang mengalami diskriminasi. Di Yasalti dan Donders misalnya, ada perubahan posisi dari mereka yang tidak pernah mengikuti perencanaan desa menjadi peserta yang hadir dalam perencanaan desa. Komunitas Marapu yang tadinya tidak pernah dilibatkan dalam Musrembangdes, kini menjadi peserta aktif. Bahkan beberapa diantaranya menjadi pejabat publik di aras desa, seperti menjadi Kepala Dusun, Kepala Desa, serta anggota BPD.

Begitu pula di aparatur pemerintah terjadi perubahan. Mereka awalnya tidak melayani identitas legal warga kini justru

menjadi inisiator pembuatan identitas legal. Ini terjadi di beberapa wilayah program. Perubahan signifikan terjadi pada diri Khristofel Praings, kepala dinas kependudukan dan catatan sipil kabupaten Sumba Timur. Dinas dengan tugas khusus untuk mencatat seluruh peristiwa kependudukan warga negara tersebut sbelumnya tidak memberikan layanan administrasi kependudukan bagi warga Marapu. Dalam masa kepemimpinannya, oleh intervensi program, dukcapil Sumba Timur melakukan layanan terpadu dengan model jemput bola. Dukcapil mendatangi desa dan membarikan layanan adminduk secara terpadu. Mereka mendatangi warganya dan memberikan layanan hak dasar tentang identitas kependudukan

Simpulan dan Rekomendasi

Jika merujuk pada narasi perubahan dalam dokumen ToC terkait perkembangan program dan hasil yang dicapai pada periode 2014-2016 seperti diurai di atas, maka perlu melakukan beberapa terobosan advokasi dalam konteks nasional (politik, ekonomi, sosial dan budaya) pada tiga elemen relevansi:

Pertama, inklusi sosial mesti menjadi tujuan pembangunan bersama semua *stakeholders*, mulai dari pemerintah, masyarakat sipil, dunia usaha, maupun masyarakat umum. Dalam konteks tersebut, pelibatan masyarakat korban mutlak dilakukan.

Kedua, memperkuat kualitas dan kultur demokrasi. Proses ekonomi, politik, dan demokrasi harus berpijak pada pemahaman inklusivitas dan semangat menenun keberagaman di semua lapisan masyarakat dan strata pemerintahan, entitas legislatif dan yudikatif, serta pers/media massa.

Ketiga, mempercepat dan memperpendek jurang kemiskinan seperti pada agenda pemerintahan Jakowi. Artinya, ekonomi inklusif bisa jadi merupakan pilihan penting dalam meretas inklusi sosial ini. Program inklusi sosial mesti dilengkapi dengan inklusi sektor ekonomi. Demikian pula dengan terobosan pada aspek budaya. Sehingga kondisi inklusif yang diharapkan terjadi adalah kondisi yang integratif dan koheren pada semua aspek kehidupan.

Keempat, melibatkan media dalam kerja advokasi. Membanjirnya berita *hoax* di media sosial dan digital membawa implikasi pada robeknya toleransi dan terkoyaknya keberagaman. Padahal kemajemukan dan keberagaman adalah identitas asli yang tak boleh dilupakan. Artinya, media-media arus utama harus menjadi mitra strategis program ini, sekaligus konfirmasi atas strategi pengarusutamaan media, gender dan anak.

Daftar Pustaka

About the Inclusive Cities Project. (n.d.). Retrieved from http://www.inclusivecities.org/about_us/

Barnes, C., & Mercer, G. (2006). Disability, Work, and Welfare: Challenging the Social Exclusion of Disabled People. *Peace Research Abstracts Journal*, *43*(1).

Barnes, C., Oliver, M., & Len, B. (2002). Disability Studies Today. Cambridge: Polity Press.

Behrens, M., Bukow, W.-D., Cudak, K., & Strünck, C. (2016). Inclusive City: Überlegungen Zum Gegenwärtigen *Verhältnis Von Mobilität Und Diversität in Der Stadtgesellschaft*. Retrieved fromhttp://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=104667 1

Devlieger, P. (2003). *Rethinking Disability: The Emergence of New Definitions, Concepts and Communities*.

Diskusi Desa Inklusi dalam Jagongan Media Rakyat 2016. (2016, April 21). http://desainklusi.sigab.or.id/berita/2016/04/21/diskusi-desa-inklusi-dalam-jagongan-media-rakyat-2016/.

Eide, A. H., & Ingstad, B. (2011). *Disability and Poverty: A Global Challenge*. Bristol: Policy Press. Retrieved from http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=726872

Espino, N. A. (2015). *Building the Inclusive City: Theory and Practice for Confronting UrbanSegregation*.

Goltsman, S. M., & Iacofano, D. S. (2007). *The inclusive city: design solutions for buildings, neighborhoods andurban spaces*. Berkeley, Calif.: MIG Communications.

Goodley, D. (2011). *Disability Studies: An Interdisciplinary Introduction*. London: SAGE Publications.

Hadi Rudyatmo Mencanangkan 'Solo Kota Inklusi'. (2013, September 29). http://www.pikiran-rakyat.com/

pendidikan/2013/09/29/252837/hadi-rudyatmo-mencanangkan-solo-kota-inklusi. Diakses 13 Januari 2017.

Hanson, J. (2004). The Inclusive City: Delivering a More Accessible Urban Environment Through Inclusive Design. In *Presented at: RICS Cobra 2004 International Construction Conference: responding tochange. (2004)*. York, UK. Retrieved from http://discovery.ucl.ac.uk/3351/

Harris, A., Enfield, S., & Oxfam GB. (2003). *Disability, Equality, and Human Rights a Training Manual forDevelopment and Humanitarian Organisations*. Oxford: Oxfam. Retrieved fromhttp://publications.oxfam.org.uk/oxfam/add_info_020.asp

Inclusive Cities: Overview. (2015, October 29). [Text/HTML].http://www.worldbank.org/en/topic/urbandevelopment/brief/inclusive-cities. Diakses 13 Januari 2017.

Kurniawan, H. (2014). Tipologi Renovasi Aksesibilitas Halte Trans Yogja. *INKLUSI*, *1*(1), 1–18.

Laquian, A. A., Tewari, V. K., & Hanley, L. M. (2007). *The Inclusive City: Infrastructure and Public Services forthe Urban Poor in Asia*. Washington, D.C.; Baltimore: Woodrow Wilson Center Press ; JohnsHopkins University Press.

Maftuhin, A. (2014). Aksesibilitas Ibadah bagi Difabel: Studi atas Empat Masjid di Yogyakarta. *INKLUSI*, *1*(2), 249–268.

Manual Making PRSP Inclusive: 6.1.1 The four models. (n.d.). http://www.making-prsp-inclusive.org/6-disability/61-what-is-disability/611-the-four-models.html. Diakses 13 Januari 2017

Millati, S. (2016). *Disability Policy in Indonesia A Critical Discourse Analysis*. the University of Sheffield, Sheffield.

Parenting-Hak Anak Difabel. (n.d.). http://www.republika.co.id/berita/koran/leasure/14/12/16/ngny4a4-parenting-hak-anak-difabel. Diakses 20 Januari 2017.

Peringati Hari Disabilitas Internasional, Pemkot Canangkan Empat Kecamatan Inklusi. (2015, June 12). http://www.Yogjakota.go.id/news/Peringati-Hari-Disabilitas-Internasional-Pemkot-Canangkan-Empat-Kecamatan-Inklusi. Diakses 13 Januari 2017.

Pierson, J. (2010). *Tackling Social Exclusion*. New York, NY: Routledge. Retrieved from http://site.ebrary.com/id/10349708

Salim, I., Syafi'i, M., & Elisabeth, N. (2015). *Indonesia dalam Desa Inklusi*. Sleman, Yogyakarta: Sigab. Setidaknya 18.800 orang masih dipasung di Indonesia. (2016, March 21). Retrieved 20 January 2017, from http://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/03/160320_indonesia_hrw_pasung

Sheppard, M. (2006). *Social Work and Social Exclusion: The Idea of Practice*. Aldershot, England; Burlington,VT: Ashgate. Retrieved from http://site.ebrary.com/id/10211147

Sosialisasi Pendidikan Inklusif Menuju Solo Kota Inklusi. (n.d.). Retrieved. http://www.surakarta.go.id/konten/sosialisasi-pendidikan-inklusif-menuju-solo-kota-inklusi. Diakses 13 Januari 2017.

Suminar, R. E. (2015). Identifikasi Kemudahan Penyandang Difabilitas dalam Melakukan Pergerakan dengan Menggunakan Moda Transportasi. *INKLUSI*, *2*(1), 155–192.

The Greek National Confederation of Disabled People. (2002). *Disability and Social Exclusion in the EuropeanUnion: Time for Change, Tools for Change* (Final study report) (p. 78). The Europea Commission.Retrieved from sid.usal.es/idocs/F8/FDO7040/disability_and_social_exclusion_report.pdf

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2006 Administrasi Kependudukan 29 Desember 2006.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 24 Tahun 2013 Administrasi Kependudukan. 24 Desember 2013.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 39 Tahun 1999 Hak Asasi Manusia. 23 September 1999.

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 6 Tahun 2014 Desa. 23 September 2014.

Wendell, S. (1996). *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*. New York: Routledge.

Whitzman, C. (2013). *Building Inclusive Cities: Women's Safety and the Right to the City*. New York: Routledge.

Yeo, R., & Moore, K. (2003). Including Disabled People in Poverty Reduction Work: 'Nothing About Us, Without Us'. *World Development*, *31*(3), 571–590.

Yogyakarta Bertekad Jadi Kota Inklusi. (2016, November 16). http://mediaindonesia.com/news/read/77714/yogyakarta-bertekad-jadi-kota-inklusi/2016-11-16. Diakses 13 Januari 2017

Rekonsiliasi tanpa Rekognisi: Politik Perdamaian Pasca-Konflik Sampang

Fiqh Vredian Aulia Ali

Sudah sekitar lima tahun lebih Muslim Syiah Sampang mengungsi,[1] namun hak mereka sebagai pengungsi internal (*internally displaced person* [IDPs]) untuk kembali ke tempat tinggal mereka[2] masih belum terpenuhi. Sekitar 81 kepala keluarga atau 335 jiwa[3] masih tersingkir dari tempat tinggal di Kabupaten Sampang, Madura, dan tinggal di rumah susun (rusun) Puspa Agro Sidoarjo sejak direlokasi paksa[4] setelah kekerasan komunal yang menyebabkan korban jiwa, luka kritis dan rumah-rumah yang dibakar massa.[5] Yang patut dicatat dari kasus ini adalah terjadinya sejumlah upaya rekonsiliasi, baik di tingkat akar rumput maupun elite. Ada kemajuan yang terlihat terutama dalam bentuk pakta *islah* di akar rumput, tetapi

1 Pengungsi internal Syiah Sampang sudah tiga kali berpindah-pindah tempat pengungsian. Mereka direlokasi ke rusun Puspa Agro Sidoarjo sejak 20 Juni 2013. Sebelum itu, mereka mengungsi di Gedung Olah Raga (GOR) Sampang sekitar satu tahun, sejak tanggal 26 Agustus 2012 saat terjadinyaa penyerangan massa kedua. Pengungsian di GOR Sampang ini merupakan kedua kalinya. Sebelumnya, pada tanggal 29 Desember 2011, pengungsi juga mengungsi di GOR Sampang setelah penyerangan pertama. Pada tanggal 12 Januari 2012, mereka diangkut kembali ke kampung halaman karena tempat tersebut akan digunakan peringatan HUT Kabupaten Sampang dan kembali diungsikan kembali tahun berikutnya di tempat yang sama.

2 Lihat *Guiding Principles on Internal Displacement,* PBB.

3 Tajul Muluk, *Lima Tahun Terusir dari Kampung Sendiri*, Press Release Asian Muslim Action Network (AMAN) Indonesia, Jakarta, April 2017.

4 Komunitas Muslim Syiah Sampang menolak keras relokasi. Iklil, koordinator pengungsi, saat pemindahan paksa tersebut sedang terbaring sakit dan sempat pingsan. Namun, ia dipaksa dipindahkan dengan tandu dan direncanakan akan dibawa ke rumah sakit, namun ternyata dipindahkan ke rusun Puspa Agro Sidoarjo. Wawancara Iklil Al-Milal, koordinator pengungsi Syiah Sampang, 1 Desember 2015.

5 Akibat penyerangan komunal oleh sekitar 500 massa, satu orang bernama Hamama (50 Tahun) tewas tertusuk clurit, 10 orang menderita luka kritis, dan puluhan orang mengalami luka-luka,serta 48 rumah muslim Syiah Sampang dibakar massa. Semendawai, dkk., *Laporan Tim Temuan Rekomendasi (TTR) tentang Penyerangan terhadap Penganut Syiah di Sampang, Madura*, Kerja Sama Komnas HAM, Komnas Perempuan, KPA dan LPSK, 2013, hlm. 5.

sayangnya pelaksanaan pakta *islah* ini justru terbentur sikap non-kompromistis di tingkat elite masyarakat dan sikap ambigu negara.

Tulisan ini bertujuan untuk menggambarkan proses rekonsiliasi yang bisa dibilang terhenti, keterbatasan dari proses yang sudah terjadi dan peluang untuk menghidupkan lagi rekonsiliasi sehingga para pengungsi bisa kembali lagi ke kampung mereka secara aman. Menyelesaikan proses rekonsiliasi menjadi sangat penting karena, jika para pengungsi bisa kembali pulang secara damai, ini dapat menjadi model penyelesaian bagi kasus-kasus serupa, seperti jemaat Ahmadiyah di Nusa Tenggara Barat, yang hingga saat ini penyelesaiannya masih menemui jalan buntu. Rekonsiliasi patut menjadi harapan terutama di saat proses hukum justru menjadi arena kriminalisasi korban.

Kasus Sampang: Berbagai Perspektif

Tanpa bermaksud untuk mereduksi keragaman pandangan, untuk memahami situasi, setidaknya ada lima perspektif dalam merespons konflik Sampang. Lima perspektif tersebut adalah perspektif kritis, konstruktivis, relativis, paternalistis dan konservatif. Oleh karena realitas perkembangan kasus yang begitu rumit, sebagaimana proses sosial lainnya, sulit memisahkan tipologi ini dengan rapi dan konsinten, selain bahwa penggunaan istilah tipologis ini mungkin tak sepenuhnya tepat. Jikasalah satu perspektif digunakan, perspektif itu akan memengaruhi nuansa penilaian, jenis aktor, radius posisi keberpihakan, dan analisisyang dirumuskan. Beberapa pihak juga menggunakan multi-perspektif, karena masing-masing perspektif tidak memadai untuk membaca dan menangani masalah.

Pertama, perspektif kritis. Perspektif ini seringkali menuntut aktor negara, khususnya kekuasaan eksekutif nasional sampai lokal beserta aparatus birokrasi dan hukum, untuk bertanggungjawab akan proses rekonsiliasi, pemenuhan hak dasar, dan pemulangan pengungsi internal Syiah Sampang. Selain juga mengkritik aktor non-negara, seperti elite kiai dan organisasi anti-Syiah sebagai aktor konflik dan pemecah-belah dalam konflik Sampang,perspektif ini meniscayakan keberpihakan dengan menyuarakan suara komunitas

Syiah Sampang sebagai korban yang termarjinalisasi. Hak Asasi Manusia (HAM) dan teori sosial kritis digunakan sebagai legitimasi nilai dan kerangka memperjuangkan kelompok rentan (*vulnerable group*) Syiah Sampang, baik sebagai minoritas maupun pengungsi internal (IDPs). Pengalaman tragis-traumatis dan penyingkiran korban menjadi perhatian. Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Universalia (YLBHU) di level nasional dan organisasi masyarakat sipil lokal seperti *Center for Marginalized Community Studies* (C-Mars) dan Komisi untuk Orang Hilang dan (Kontras) Surabaya seringkali menggunakan perspektif ini, meskipun lambat laun pendekatan yang mereka gunakan mempertimbangkan kepentingan antarpihak dan upaya rekonsiliatif yang lebih 'lunak'.

Meskipun sangat strategis dalam memperjuangkan keadilan dan hak dasar komunitas Syiah Sampang sebagai pihak yang tersingkir, penanganan konflik berbasis hak (*rights-based*) ini, menurut Panggabean (2014) dan Asfinawati (2014), memiliki kelemahan antara lain bersifat *win-lost solution* yang seringkali menebalkan bineritas pelaku versus korban dan berpotensi menyempitkan isu dengan cenderung mengadvokasi kejadian, bukan latar belakang kejadian.[6] Pendekatan ini boleh jadi juga tidak merepresentasikan korban sepenuhnya karena sering menggambarkan Syiah Sampang sebagai subjek yang tersupresi sepenuhnya, mendemonisasi dan menegasikan peran pemerintah,[7]

6 Samsu Rizal Panggabean, "Penanganan Konflik Sosial Berlatarbelakang Agama: Kekuatan, Hak dan Kepentingan", dalam Zainal Abidin Bagir (ed.), *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama: Refleksi atas Beberapa Pendekatan Advokasi* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2014), h. 9-13; Asfinawati, "Advokasi untuk Kebebasan Keagamaan dan Keyakinan: Peluang, Keterbatasan dan Strategi Masa Depan", dalam dalam Zainal Abidin Bagir (Ed.), *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama: Refleksi atas Beberapa Pendekatan Advokasi* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2014), h. 60-61. Asfinawati memperingatkan untukmembedakan dengan cermat antara HAM, hukum dan litigasi (pengadilan). HAM tidak selalu berarti hukum yang legalistik dan hukum tidak selalu berarti formalistik dengan berakhir di pengadilan.

7 Dalam kasus Sampang, hegemoni tidak terbangun secara total, bulat dan esensial. Hegemoni mengalami keretakan (*crack*), dengan memunculkan agensi pendukung Syiah Sampang, baik dari negara maupun masyarakat sipil dengan identitas Sunni. Hal ini menguatkan rasa identitas dan harapan muslim Syiah Sampang untuk bertahan dan terus bertekad kembali ke kampung halaman. Lihat Fiqh Vredian A.A., "Relokasi dan Masa Depan Pasca-Identitas: Politik Representasi dan Narasi Keterpinggiran Muslim Syiah Sampang", dalam Ahmad Imam Mujadid Rais (Ed.), *Fenomena Sektarianisme Keagamaan di Indonesia* (Jakarta: Maarif Institute, 2016).

serta berpotensi membahayakan bagi aktivis lokal Sampang yang hidup di area pascakonflik.[8]

Kedua, perspektif relativis. Dengan mengkritik perspektif kritis, perspektif relativis meyakini ada konflik norma antara universalisme HAM dan relativisme budaya dalam kasus Sampang. Terkait *forum eksternum* dalam hukum Internasional, yakni persoalan implementasi ekspresi keagamaan dan model metode dakwah yang dianggap mengganggu kelompok mayoritas yang sebagian besar adalah Sunni. Menganggap para aktivis terlalu mengagungkan universalitas HAM, perspektif ini merasa perlu adanya jalan tengah, agar tidak serta merta menyalahkan Nahdlatul Ulama dan pemuka agama, yang menurut perspektif ini tidak salah karena memiliki nilai.[9] Aktivis HAM yang datang ke Sampang dianggap kurang melakukan pendekatan-pendekatan lokal yang merupakan bagian penting pula dari negara hukum. Masyarakat Sampang diyakini memiliki nilai-nilai yang harus dipatuhi, semacam "*Madura Values*".

Rudi, Kepala Bakesbangpol Sampang, mengungkapkan bahwa minoritas tidak akan ada masalah selama mampu menjaga nilai-nilai. Filosofi kehidupan orang Madura *babbhu'-guruh-ratho* meniscayakan ketundukan dan kepatuhan berlebihan kepada ulama atau kiai. Kiai adalah *informal leader*. Nilai akhlak dan moralitas yang ditanamkan para kiai, menurutnya, harus terus dijaga dan dirawat, dan jika 'kearifan lokal' ini dilanggar, konflik (*tengkah*) akan muncul.[10] Menurutnya, negara tidak melakukan pembiaran. Aparat sudah banyak bergerak. Ia menjelaskan bahwa, meskipun pemerintah belum berhasil memulangkan, sudah ada perkembangan, seperti membangun kepercayaan pengungsi Syiah di Jemundo dan pemenuhan pelayanan yang dibutuhkan, seperti

8 Perbincangan dengan Fawaid, Ketua Pusat Studi Sosial dan Demokrasi Sampang, pada 24 Oktober 2016.

9 Keterangan Ketua Lembaga Bantuan Hukum NU Sampang. Dokumen Notulensi Penulis, *Cangkruan Perdamaian (FGD), "Mengenal Perbedaan, Merajut Perdamaian*", Senin, 24 Oktober 2016, oleh Pusat Studi Sosial dan Demokrasi (Pusdem) Sampang, di Aula Menara Fried Chiken Resto and Coffe Kabupaten Sampang.

10 Terkait betapa berpengaruhnya dominasi kiai sebagai 'kearifan lokal' ini dalam menghambat pemenuhan kebebasan beragama dan intervensi keamanan para aparat kepolisian, lihat Rizal Panggabean dan Ihsan Ali Fauzi, *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi, 2014), hlm. 118-127.

administrasi kependudukan dan jaminan kehidupan.[11]

Ketiga, perspektif konstruktivis. Perspektif ini berusaha memahami konflik dengan berimbang, komprehensif, dan menjaga posisi netral, *covering both sides,* dalam memahami konflik Sampang. Perspektif ini tidak menekankan pada siapa yang salah dan yang benar, korban atau pelaku, masing-masing dianggap memiliki tanggungjawab dalam memunculkan, mengeskalasi atau mendeskalasi konflik. Fokus pendekatan perspektif ini pada usaha pemenuhan kepentingan (*interest*) kedua belah pihak dengan jalan mediasi dan dialog dalam membangun jembatan perdamaian. Perspektif konstruktivis ingin membangun perdamaian yang berkelanjutan dan berdaya tahan (*sustainable peace*). Oleh karenanya harus berlandaskan perbaikan dan pemeliharaan hubungan antar masing-masing pihak. Sifatnya *win-win solution* dalam penyelesaian masalah.[12]

Konsekuensinya, pendekatan ini sering memakan waktu lama, apalagi ketika terdapat kelompok garis keras sektarian,[13] seperti gerakan anti-Syiah Sampang, maka mediasi dan rekonsiliasi sulit dilakukan. Oleh karena kelompok dominan intoleran mensyaratkan konversi faham, maka dalam konflik identitas atau nilai ini, sulit mencapai kompromi. Beberapa pertanyaan muncul. Apa saran yang ditawarkan perspektif konstruktivis untuk memulangkan para pengungsi Syiah yang tersingkir selama lima tahun di tengah "syarat pertaubatan" konversi ke Sunni oleh para elite intoleran dan kurangnya kemauan pemerintah melakukan rekonsiliasi yang belum pernah benar-benar dilaksanakan berdasarkan keadilan? Apa yang bisa dilakukan ketika terdapat ketimpangan kuasa antara elite keagamaan intoleran dan para pengungsi Syiah Sampang? Nampaknya perspektif kritis yang dibahas sebelumnya bisa diberi ruang lebih untuk menjawab pertanyaan ini. Namun, meskipun

11 Dokumen Notulensi Penulis, *Cangkruan Perdamaian.*

12 Panggabean, "Penanganan Konflik Sosial Berlatarbelakang Agama". Lihat contoh perspektif ini dalam Muhammad Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik: Melacak Akar-akar Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang, Jawa Timur* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2016).

13 M. Iqbal Ahnaf, *Kekuatan, Hak dan Kepentingan*, Materi Sekolah Pengelolaan Keragaman CRCS UGM dan The Asia Foundation, 11 Oktober 2016.

seringkali berbenturan dalam misi, prinsip, dan metode, pendekatan HAM (keadilan) dan manajemen konflik (perdamaian) memiliki banyak keterkaitan.[14] Keduanya bisa saling berkolaborasi dan berkontribusi secara fleksibel. Resistensi dan advokasi berkelanjutan penting dilakukan ke arah penekanan tanggung jawab pemerintah dalam pelaksanaan kembali rekonsiliasi yang adil dengan penghormatan identitas dan hak asasi para pengungsi. Sembari tetap membuka alternatif-alternatif negosiatif dalam interpretasi dan aplikasi hak dan keadilan dalam ruang mediasi atau negosiasi dalam rekonsiliasi yang baru, kelak.

Keempat, perspektif paternalis. Perspektif ini memperlakukan para korban seperti halnya anak yang harus dididik, diayomi dan dilindungi, meskipun dalam praktiknya cenderung overprotektif atas dasar mengutamakan keamanan dan ketertiban umum. Kebijakan paternalis yang paling mencolok adalah kebijakan relokasi. Meskipun dalam pandangan para korban dan aktivis, kebijakan ini lebih tepat merupakan pengusiran paksa yang diorkestrasi oleh elite pemerintah dan sosial-keagamaan, menurut pemerintah hal itu justru merupakan 'penyelamatan' atas dasar kemanusiaan.[15]

Kelima, perspektif konservatif. Perspektif ini berlandaskan pemahaman yang kaku, intoleran dan sektarian, terutama terhadap para Muslim Syiah Sampang yang seringkali dianggap oposisi faham, bukan bagian dari identitas Islam Indonesia (dan terutama Islam Madura).[16] Perspektif ini digawangi kiai intoleran,[17] elite

14 Lihat Michelle Parlevliet, "Bridging the Divide: Exploring the Relationship between Human Right and Conflict Management", *Track Two,* 11 (1), Maret 2002, h. 8-43.

15 Wawancara Iklil, 1 Desember 2015.

16 Lihat Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Jawa Timur No. Kep-01/SKF-MUI/JTM/2012 tentang Kesesatan Ajaran Syiah. Sebelum kebijakan relokasi, pada tanggal 23 Juli 2012, Gubernur Jawa Timur, pernah mengeluarkan Peraturan Gubernur yang memberikan kewenangan kepada MUI untuk mengukur kriteria aliran sesat. Lihat Pasal 5 (2) Peraturan Gubernur Jawa Timur Nomor 55 Tahun 2012 tentang Pembinaan Kegiatan Keagamaan dan Pengawasan Aliran Sesat di Jawa Timur.

17 Menurut keterangan Andi Irvan, aktivis Kontras Surabaya, terdapat jaringan kuat antarpesantren dan antarguru di antara para elite kiai pesantren yang menghambat upaya perdamaian di Sampang. Jaringan tersebut selama ini mereproduksi isu sektarian konflik. Salah satunya ada jaringan As-Shofwah, jaringan para Kiai alumni Sayyid Maliki Makkah. Di Pamekasan dipimpin Kiai Karrar, di Sampang dipimpin oleh Kiai Syafi, di Malang dipimpin Kiai Luthfi, dan lainnya. Mereka bergerak secara

politik yang memanfaatkan konflik, dan organisasi anti-Syiah. Mereka bersikeras bahwa relokasi ke luar Madura atau 'pertaubatan' dengan mengonversi faham keagamaan menjadi Sunni (kembali) adalah opsi satu-satunya karena Muslim Syiah Sampang dianggap telah berbeda keyakinan dan mencemarkan agama Islam.

Menggunakan orientasi kerangka konflik teologis Sunni-Syiah akan mereduksi kompleksitas faktor-faktor konflik.[18]Apalagi narasi anti-Syiah turut serta dijadikan komoditas politik dalam Pemilukada oleh para pialang politikyang menyebabkan konflik kian bereskalasi.[19] Orientasi ini juga akan membawa pada perangkap kerangka nalar kelompok dominan intoleran yang berlindung di balik klaim teologis sektarian Sunni-Syiah untuk menyingkirkan kelompok Syiah Sampang.[20] Menariknya, Rudi, Kepala Bakesbangpol Sampang, yang seringkali dikritik para aktivis karena dianggap sangat berpihak pada kemauan gerakan anti-Syiah Sampang, juga berpandangan kasus Syiah Sampang tidak murni masalah teologis. Ia menyadari bahwa Syiah di daerah lain ada, tapi tidak ada konflik. Meskipun ia berperspektif relativis bahwa Syiah Sampang melanggaran nilai-nilai komunal seperti disampaikan sebelumnya.

---

serius dan intens untuk mengkampanyekan pandangan anti-Islam liberal, anti-Syiah, anti-Wahabi. Jaringan Sayyid Maliki menjadi media untuk mengonsolidasikan upaya memperbesar kekuatan anti-perdamaian. Akhir tahun 2015, mereka mendeklarasikan AUMA (Aliansi Ulama Madura) yang menjadi aktor non-negara yang mendominasi mulai dari reproduksi kebencian hingga langkah mobiliasi aksi. Di level lokal, mereka memproduksi CD pidato-pidato sektarian kemudian merencanakan aksi, pertemuan konsolidasi, dan lainnya.Keterangan Andi Irfan, aktivis KONTRAS Surabaya,dalam YAKKUM Yogyakarta, AMAN Indonesia dan Kontras Surabaya, *Notulensi Lokakarya Perlindungan Minoritas.* Bandingkan dengan konsolidasi majelis ulama di Jawa Timur untuk mengaspirasikan fatwa sesat Syiah Sampang tahun 2012, dalam Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik.*

18 Sebagaimana yang dilaporkan Afdillah, faktor-faktor tersebut antara lain salah paham dan perseteruan internal dua bersaudara Rois Al-Hukama dan pemimpin Syiah Sampang Tajul Muluk, konflik pengaruh sosial Tajul Muluk dengan kiyai lokal, perubahan tradisi maulid nabi oleh Tajul Muluk dan ketersinggungan kiyai lokal karena dijuluki kiyai *slabet* (senang mengekploitasi ekonomi pengikutnya), serta aggapan bahwa Tajul Muluk terlalu kritis oleh pemerintah lokal. Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik.*

19 Ahnaf dan Afdillah, "Pilkada dan Kekerasan Anti-Syiah di Sampang".

20 Perbincangan dengan Zainal Abidin Bagir, Ketua Center for Religion and Cross-Cultural Studies, UGM Yogja, Oktober 2016. Lihat Zainal Abidin Bagir,"Melampaui Kebebasan Beragama?", http://crcs.ugm.ac.id/news/11230/melampaui-kebebasan-beragama.html. Diakses 1 Oktober 2017.

Selain kasus penyerangan Syiah Sampang (2011 dan 2012), ada dua kasus besar lain di Sampang yang menjadi pemberitaan nasional. *Pertama,* kasus Nipa (Pembangunan Waduk) yang banyak menimbulkan korban pada 1993. *Kedua,* kasus Pilkada pada 1997 yang merembet pada kasus etnis dan membuat etnis Cina beberapa minggu tutup dalam berdagang. Hal ini menunjukkan bahwa kasus Syiah Sampang adalah salah satu dari kerentanan kasus-kasus konflik komunal dan struktural bernuansa pelanggaran HAM di Sampang yang belum tertangani.[21] Bukan semata-mata kasus besar baru yang diakibatkan persoalan teologis yang menyimpang sebagaimana dituduhkan perspektif konservatifdan kesalahan korban yang menabrak *Madura Values* sebagaimana yang ditudingkan perspektif relativis.

Akan tetapi, melokalisasi lokus masalah dengan memberikan porsi pada faktor-faktor tertentu, sembari menegasikan faktor identitas keagamaan dan realitas ekspresi anti-Syiah yang mengkhawatirkan di Sampang dan nasional, juga tidak tepat. Betapapun banyak komunitas yang hidup relatif aman, berdampingan dengan damai dan nirkekerasan dengan Syiah di tempat lain, seperti di Jepara, Balikpapan, Kendari, dan bahkan di Sidoarjo (tempat pengungsian Muslim Syiah Sampang), namun jika berpaling dan tidak mengelolanya dengan baik, dualisme Sunni-Syiah akan berpotensi menjadi komoditas politik identitas dan diskriminasi,[22] seperti yang terjadi di Sampang, Jember, Bogor dan Bantul; seperti yang terus dikampanyekan oleh Aliansi Nasional Anti Syiah (ANAS) di level nasional, dan Al-Bayyinat di level Jawa Timur.

Rekonsiliasi: Harapan di Akar Rumput, Buntu di Tingkat Elite

Upaya rekonsiliasi dalam kasus Sampang bisa dibilang terjadi di dua level, yakni level rekonsiliasi elite yang difasilitasi pemerintah (*state-*

21 Pusat Studi Sosial dan Demokrasi (Pusdem) Sampang, *Cangkruan Perdamaian* (FGD), "Mengenal Perbedaan, Merajut Perdamaian", Senin, 24 Oktober 2016, di Aula Menara Fried Chiken Resto and Coffe Kabupaten Sampang.

22 Terkait kisah diskriminasi yang dialami dan ditulis sendiri Tajul Muluk beserta komunitasnya dengan arus kekuatan berbasis teologis pada masa sebelum dan ketika penyerangan lihat Center for Marginalized Comunities Studies, *Quod Revelatum: Pledoi Ust. Tajul Muluk Demi Mengungkap Kebohongan Fakta*, Surabaya, 2013.

sponsored reconciliation) dan level rekonsiliasi akar rumput (*grassrot reconcialition*) oleh masyarakat sipil. Di level elite, pemerintah mencoba menjembatani pandangan dan kepentingan para pemuka sosial-keagamaan di Sampang dan pemimpin Syiah Sampang. Rekonsiliasi ini idealnya memenuhi standar-standar rekonsiliasi yang menurut Lederach meniscayakan proses di mana kebenaran, belas kasih, keadilan, dan perdamaian bertemu,[23] suatu "rekonsiliasi maksimalis" yang menekankan pertanggungjawaban pelaku (*justice*) dan pengampunan korban (*forgiveness*) sebagai prasyarat hidup berdampingan yang berkelanjutan,[24] selain juga pemahaman yang akurat tentang masa lalu (*truth-telling*),[25] penyembuhan (*healing*), akuntabilitas, dan aturan hukum.[26]

Di sisi lain, rekonsiliasi akar rumput melibatkan inisiatif rekonsiliasi dari para pengungsi Syiah Sampang, para warga Sunni di kampung halaman yang menginginkan kepulangan Muslim Syiah Sampang tanpa syarat, dan para aktivis organisasi masyarakat sipil (OMS). Sebagaima digambarkan Sulistiyanto dan Setyadi,[27] rekonsiliasi akar rumput dilakukan agensi masyarakat sipil yang melibatkan para korban dan para mantan pelaku di tengah konteks gagalnya atau kurangnya kepedulian pemerintah untuk mencapai agenda rekonsiliasi. Apalagi di tengah rezim pemerintahan lokal dan

23 John Paul Lederach, *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies* (Washington DC: United States Institute of Peace Press, 1997), hlm. 29

24 Ernesto Verdeja, "The Element of Political Reconciliation", dalam Alexander Keller Hirsch (Ed.). *Theorizing Post-Conflict Reconciliation: Agonism, Restitution, and Repair*(New York: Routledge, 2012).

25 Terkait laporan komprehensif perkembangan konflik Sampang dan penanganannya, lihat Semendawai, dkk. *Laporan Tim Temuan Rekomendasi (TTR) tentang Penyerangan terhadap Penganut Syiah di Sampang, Madura*. Kerja Sama Komnas HAM, Komnas Perempuan, KPA dan LPSK, 2013. Sayangnya temuan dan rekomendasi TTR ini tidak dijadikan pijakan rekonsiliasi di tingakat elite, terutama rekomendasi, "Presiden perlu memastikan pemerintah melaksanakan tanggung jawab untuk mengupayakan rekonsiliasi, rehabilitasi, dan rekonstruksi... (dan) mendengar aspirasi komunitas korban untuk kembali ke kampung halamannya dengan jaminan rasa aman yang substantif (h.35)", dengan berbagai hambatan dari kekuatan kelompok intoleran atau kurang berkomitmennya pemerintah memenuhi standar-standar rekonsiliasi.

26 Verdeja, "The Element of Political Reconciliation"; David Bloomfield, "Reconciliation: an Introduction," dalam David Bloomfield, Teresa Barnes and Luc Huyse (Ed.), *Reconciliation after Violent Conflict: A Handbook*, (Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2003), hlm. 12.

27 Priyambudi Sulistiyanto and Rumekso Setyadi, "Civil Society and Grassroots Reconciliation in Central Java", dalam Birgit Bräuchler (Ed.), *Reconciling Indonesia: Grassroot Agency for Peace* (New York: Routledge, 2009), hlm. 194.

elite politik yang cenderung memihak suara mayoritas intoleran di Sampang.[28]Babo-Soares menggarisbawahi bahwa rekonsiliasi akar rumput membumi di level lokal dengan melibatkan masyarakat lokal biasa secara inklusif dan memiliki spirit komunal.[29]

Kemajuan rekonsiliasi di akar rumput ditunjukkan oleh terwujudnya "Piagam Perdamaian Rakyat" antar warga yang berkonflik, yakni pelaku penyerangan dan pembakaran pada kasus Sampang dan pengungsi (korban) pada tanggal 23 September 2013 sekitar pukul 16.00 WIB, bertempat di rusun Puspa Agro Sidoarjo. Sekitar 70 warga Desa Blu'uren danDesa Karang Gayam mengunjungi, meminta maaf, dan mengajak untuk *islah* atau berdamai dengan komunitas Muslim Syiah Sampang. Dalam deklarasi itu kedua belah pihak menyatakan bahwa mereka sudah lelah dengan konflik. Mereka berkomitmen membangun perdamaian dan menghormati keyakinan masing-masing seraya tetap menjunjung kultur dan tradisi yang menjadi kearifan lokal. Para pihak bertekad mengubur dendam dan ingin kembali hidup rukun dan damai sebagai saudara, kerabat, dan tetangga.[30]

Awalnya, pada pertemuan pertama, warga Sampang yang akan berpartisipasi dalam *islah* masih menaruh kecurigaan terhadap para pengungsi internal Syiah Sampang. Mereka sempat ragu ketika rehat di tengah perjalanan dari Kabupaten Sampang ke Kabupaten Sidoarjo. Mereka merasa takut dan berprasangka jika para pengungsi internal Syiah Sampang akan membalas dendam dan menyerang mereka ketika sampai di pengungsian. Keraguan ini membuat mereka terhenti hingga sekitar dua jam, yang membuat para pengungsi internal menunggu dan bertanya-tanya. Mereka bersiasat, rombongan tiga mobil terlebih dahulu yang mendatangi tempat pengungsian. Sisanya, rombongan dua mobil, menunggu di

28 Lihat Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik;* Ahnaf dan Afdillah,"Pilkada dan Kekerasan Anti-Syiah di Sampang"; Panggabean dan Ali-Fauzi, *Pemolisian Konflik Keagamaan.*

29 D. Babo-Soares, "*Nahe Biti*: The Philosophy and Process of Grassroots Reconciliation (and Justice) in East Timor", *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 5(1), 2004, h. 18.

30 Nur Tamam, *Mengapa Islah Sampang (Tidak) Perlu Didukung?*, Press Releasedokumentasi Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Universalia, 2013.

sekitar pengungsian untuk berjaga-jaga seandainya terjadi sesuatu.[31]

Para peserta *islah* dengan penuh kesadaran merumuskan sendiri piagam perdamaian rakyat tersebut. Sebelum ikrar, para penyerang peristiwa 2011 dan 2012 hadir sekitar tiga sampai empat kali di pengungsian Syiah Sampang.Yang lebih mencairkan proses peluruhan masalah, masing-masing mengintrospeksi prasangka, seperti hilangnya prasangka bahwa para pengungsi Syiah pasti balas dendam. Dari pertemuan-pertemuan itu terjadi interaksi yang lebih besar dari saling memaafkan.Mereka mencari jalan untuk memulangkan para pengungsi internal. Para peserta *islah* menginginkan hidup rukun dan damai secara berkelanjutan berdasarkan ikatan yang kuat sesuai prinsip *tretan dibik* (saudara sendiri, persaudaraan Madura), *ukhuwwah* atau persatuan sesama Muslim, dan ikatan kekeluargaan yang notabenesebagian besar antar pihak yang berkonflik berasal dari kerabat dan asal yang sama.[32] Salah satu peserta *islah* adalah Zainul yang merupakan seorang petani berusia 30 tahun. Ia begitu menyesal ikut menyerang komunitas Syiah Sampang pada tahun 2012 yang justru memakan korban ayah angkatnya sendiri bernama Hamamah yang tewas diadili massa. Ia bersujud dan berangkulan dengan ibu angkatnya yang sering dipanggil dengan nama suaminya; ibu Hamamah. Banyak orang yang menyaksikan ikut terharu.[33]

Kelompok penyerang merasa kecewa karena tidak ada bantuan dari pihak-pihak yang melakukan provokasi penyerangan pada 26 Agustus 2012. Sebab, sebagian penyerang juga mengalami luka-luka dan ada pula yang dipenjara. Mereka juga sadar bahwa penyerangan yang mereka lakukan tidak berhubungan dengan relasi Sunni-Syiah, namun lebih karena kepentingan-kepentingan tertentu. Konflik tersebut mereka sadari telah menjauhkan mereka dari saudara mereka sendiri, yakni pengungsi Syiah Sampang

31 Wawancara Hertaning Ichlas, Ketua YLBHU, 15 November 2016. Cerita ketika ia berbincang dengan para warga Sampang setelah *islah*.

32 Wawancara Hertaning Ichlas, Ketua Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Universalia (YLBHU), 15 November 2016.

33 Camelia Pasandaran, "Manisnya Proses Islah Sunni dan Syiah Sampang", www.ahlulbaitindonesia.or.id/berita/manisnya-proses-islah-sunni-dan-syiah-sampang/, diakses pada 30 Desember 2016.

yang sekarang berdiam di rusun Puspo Agro Sidoarjo. Peluang ini didukung Lembaga Persatuan Umat Islam (LPUI) Pamekasan yang memiliki inisiatif membantu tim rekonsiliasi.Pascakonflik sebenarnya warga di kampung halaman mulai menyadari bahwa mereka adalah korban fitnah dengan terputusnya hubungan antar keluarga dan kerabat akibat konflik bernuansa identitas Sunni-Syiah. Iklil Al-Milal, koordinator Syiah Sampang, menceritakan saat Muslim Syiah berkunjung ke kampung, cukup banyak warga yang datang berkunjung menyambut mereka.[34]

Pasca-*islah* para peserta mencoba sendiri meyakinkan warga-warga lainnya di kampung halaman. Ada pula yang menolak, meskipun relatif lebih banyak warga yang setuju untuk *islah* secara keseluruhan dengan adanya reintegrasi and pemulangan pengungsi internal Syiah Sampang. Bahkan Mat Safi, seorang tokoh preman (*tojing*) yang dulu menjadi salah satu pelaku yang memimpin penyerangan Syiah Sampang tahun 2012, begitu getol mendorong proses reintegrasi ini.[35] Para agensi proses perdamaian ini akhirnya merasa sulit mengharapkan tindak lanjut dari pemerintah. Menurut Nur Tamam, Ketua Lembaga Persatuan Umat Islam (LPUI) Pamekasandan Pengasuh Pondok Pesantren Al Hamidi Pamekasan yang ikut memfasilitasi *islah*, jika saja pemerintah memilih mendukung *islah* ini setulusnya, dengan membantu memfasilitasi gerakan tersebut, sebenarnya warga kampung siap berduyun-duyun datang ke rusun untuk menghadiri *islah* dan bahkan menjemput pulang pengungsi.[36]

Sayangnya, *islah* yang dibangun secara positif dan partisipatif oleh masyarakat sipil tersebutdidelegitimasi oleh kekuatan-kekuatan elite. Selama dan pasca-*islah* terdapat gangguan terhadap rombongan yang berangkat. Setara Institute melaporkan bahwa aksesibilitas warga Sunni kepada pengungsi dibatasi oleh beberapa pihak yang berusaha mengancam menggagalkan *islah* ini, bahkan dengan mengaku mendapatkan perintah dari Kepolisian Sektor (Polsek). Selain juga, kelompok intoleran mencegat para penanda

34 Wawancara Iklil, 1 Desember 2015.
35 Wawancara Hertaning Ichlas, 15 November 2016
36 Tamam, *Mengapa Islah Sampang.*

tangan pakta *islah* agar tidak menyusupkan pengungsi dan para penggerak *islah* dibawa kepada kiai intoleran untuk membatalkan tanda tangan dalam piagam perdamaian.[37] *Suryadharma Ali, Menteri Agama kala itu, mempermasalahkan islah* tersebut karena dianggap tidak melibatkan pemerintah dan para ulama setempat dengan menuduh adanya pihak yang memanfaatkan konflik.[38] Sikap yang sama juga diungkapkan Asisten 3 Gubernur Jawa Timur Edy Purwinantodan Wakil Bupati Fadhillah Budiono. Budiono bahkan menolak hasil islah dan bertekad bahwa islah dan pemulangan hanya bisa terjadi dengan syarat pertobatan atau kembali ke ajaran Sunni.[39] Padahal, para mantan penyerang menyadari bahwa syarat pertaubatan yang diajukan elite sosial-keagamaan tidak dapat dinegosiasikan dan pemerintah enggan bertindak dalam penegasan rekognisi.

Proses ini tampak sejalan degan sikap ambigu negara. Pengungsi internal Muslim Syiah Sampang seringkali mempertanyakan janji pemerintah sejak massa pemerintahan presiden Susilo Bambang Yuhdoyono (SBY) untuk memimpin langsung rekonsiliasi dan memulangkan Muslim Syiah Sampang ke kampung halaman. Seperti halnya janji Presiden SBY kepada sepuluh orang perwakilan Muslim syiah Sampang di kediamannya, Cikeas, 14 Juli 2013. Sepuluh orang tersebut satu bulan sebelumnya, tanggal 16 Juni 2013, telah berdemo di depan Istana Negara dengan didampingi warga Muslim Syiah dan aktivis sosial di Jakarta. Bahkan sebelumnya, sejak 2 Juni 2013, sepuluh orang Muslim Syiah tersebut rela mengayun sepeda dari Surabaya untuk menemui Presiden di Jakarta. Pascarelokasi, belum ada skema jelas dan kemauan politik yang kuat dari negara untuk memulangkan

37 Halili dan Bonar Tigor Naipospos, *Stagnasi Kebebasan Beragama: Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2013* (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2014), hlm. 153.

38 Halili dan Naipospos, *Stagnasi Kebebasan Beragama,* h. 154; Sandro Gatra, "Menag Tuding Banyak yang Bermain di Islah Sampang", http://nasional.kompas.com/read/2013/09/30/1933299/Menag.Tuding.Banyak.yang.Bermain.di.Islah.Sampang., diakses tanggal 30 Desember 2016.

39 Tamam, *Mengapa Islah Sampang*.; Lakspesdam NU Sampang juga menemukan surat pernyataan bermaterai yang dituliskan salah satu nama peserta *islah* di piagam perdamaian rakyat yang berisi pernyataan yang menyatakan bahwa *islah* merupakan rekayasa dengan tanda tangan palsu.

dan melindungi Muslim Syiah Sampang di kampung halaman.

Menteri Agama kala itu, Suryadharma Ali, mendapatkan mandat presiden SBY cenderung melokalisir konflik Sampang dan memberikan porsi pengendalian penyelesaian konflik ini pada ulama Madura dan pemerintah lokal. Muncul inisiasi membawa pengungsi internal Syiah Sampang ke Asrama Haji, Pondok Gede, Jakarta Timur untuk "menyamakan persepsi" dengan para ulama dan dilatih wawasan hidup rukun, sebelum rumah-rumah mereka kembali dibangun.

Menurut pandangan Suryadharma Ali, para elite kiai lebih mengerti budaya dan karakteristik masyarakat Sampang, dan seharusnya diberikan ruang lebih untuk rekonsiliasi di tingkat lokal. Menurutnya, meskipun setiap warga memiliki hak tinggal di mana saja dan hak keamanan, namun jika dibenturkan dengan kenyataan di Sampang, hak tersebut sulit diimplementasikan. Dengan adanya "penyamaan persepsi", Suryadharma Ali berharap ada proses dialog yang mengarah pada pemahaman yang sama. Meskipun demikian, ia terlihat hanya mengganti kata "pertaubatan" yang disyaratkan para kiai dengan kata yang lebih halus seperti "pencerahan" dan "penyamaan persepsi". Ia tidak menganggap konflik Sampang sebagai konflik Sunni dan Syiah yang eksis dalam Islam, tapi merupakan persoalan "penistaan agama". "Ini masalah penistaan agama. Tolong jangan benturkan Syiah-Sunni.Ulama Madura melakukan kajian. Lalu diikat lagi dengan kesepakatan Majelis Ulama Indonesia (MUI) Jawa Timur," tuturnya.[40]

Terkait klaim kesesatan Syiah Sampang, KH. Ali Kharar Sinhaji, elite kiai yang memimpin penolakan terhadap Syiah Sampang,[41] menjelaskan bahwa pihaknya sudah menyiapkan surat

40 Ananda Badudu, Wawancara Menteri Agama soal Syiah di Sampang m.tempo.co/read/news/2013/07/27/173500167/wawancara-menteri-agama-soal-syiah-di-sampang. Diakses 25 November 2015.

41 Ali Kharar, kiai tersohor Kabupaten Pamekasan yang paling aktif mengonsolidasikan sentimen anti-Syiah di kalangan kiyai Madura ini, sebenarnya merupakan paman Tajul Muluk, pemimpin Syiah Sampang. Iapernah bersilang pendapat dengan almarhum kiai Makmun, ayah Tajul yang juga kiai tersohor yang diindikasi menganut Syiah. Kharar pernah memimpin dan memperlancar penyingkiran para Muslim Syiah dari GOR Sampang ke rusun Puspa Agro Sidoarjo, yang sebelumnya alot ketika dipimpin Wakil Bupati karena mendapat penolakan keras dari para korban. Saat

ikrar yang terdiri dari 10 pernyataan pertaubatan Syiah Sampang, dengan dibubuhi materai enam ribu, ketika dikunjungi Menteri Agama yang baru, Lukman Hakim Syaefudin pada 5 Agustus 2014.[42]

Ahlul Bait Indonesia (ABI) dan Yayasan Bantuan Hukum Universalia (YLBHU) yang berada di bawah ABI secara aktif mengadvokasi keadilan sosial pemenuhan hak dasar bagi pengungsi MuslimSyiah Sampang.Rekonsiliasi akar rumput, yang didelegitimasi Suryadharma Ali, menegaskan ulang bahwa konflik Sampang bukan karena akar persoalan teologisbahwa Syiah Sampang adalah sesat. Peserta *islah* berkomitmen untuk hidup berdampingan antara komunitas Sunni dan Syiah. Iklil, koordinator pengungsi Syiah Sampang, menolak saran "pencerahan" yang cenderung memojokkan identitas kesyiahannya.

Momen Pemilihan Umum Daerah (Pemilukada) turut serta menentukan eskalasi konflik Sampang. Tamam mengungkapkan bahwa komitmen Presiden Susilo Bambang Yuhdoyono (SBY) dan Abd A'la, ketua tim rekonsiliasi, tenggelam oleh kepentingan politik Menteri Agama Suryadharma Ali, Pemerintah Provinsi Jawa Timur, hingga Pemerintah Kabupaten Sampang.[43] Ahnaf dan Afdillah juga menemukan bahwa berbagai level pemerintah tersebut justru memanfaatkan struktur kesempatan politik untuk menggalang massa elektoral pemilihan umum dengan provokasi politik identitas sektarian.[44] Dalam tubuh ketua tim rekonsiliasi, Abd A'la sebagai ketua sebenarnya memiliki niat dan perspektif

itu Tajul Muluk sedang dipenjara dalam kasus penodaan agama dan Iklil Al-Milal sebagai pemimpin pengganti sedang sakit dan dipindahkan paksa dengan ditandu keluar GOR. Video detik-detik pengusiran paksa atau relokasi Syiah Sampang dapat dilihat di portal youtube, "Ali Karrar, Kiai Besar Madura Pimpin Aparat Pemkab Mengusir Paksa Muslim Syiah Sampang dari Madura", https://www.youtube.com/watch?v=xa0tQmX8iE8. Diakses 24 Desember 2015.

42 Direktoral Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam, Catatan *Perjalanan Menag, Sebuah Upaya Rekonsiliasi Kasus Syiah Sampang*, http://bimasislam.kemenag.go.id/post/berita/catatan-perjalanan-menag-sebuah-upaya-rekonsiliasi-kasus-syiah-sampang#sthash.cPTsGGAd.dpuf. Diakses tanggal 8 Oktober 2016.

43 Tamam, *Mengapa Islah Sampang.*

44 Lihat Mohammad Iqbal Ahnaf dan Muhammad Afdillah, "Pilkada dan Kekerasan Anti-Syiah di Sampang", dalam Mohammad Iqbal Ahnaf, dkk, *Politik Lokal dan Konflik Keagamaan: Pilkada dan Struktur Kesempatan Politik dalam Konflik Keagamaan di Sampang, Bekasi, dan Kupang* (Yogyakarta: CRCS UGM, 2015).

rekonsiliasi yang bagus, namun di saat yang sama mengakui memiliki banyak keterbatasan mandat, kewenangan, sumber daya manusia, dan lainnya.[45]

Menurut keterangan Fatkhul Khoir, aktivis Kontras Surabaya, rekonsiliasi dilakukan pasca 2012 terindikasi permainan politik dari Suryadharma Ali. Ketika *gowes* dan menindaklanjuti dokumen ke Kementerian Agama (Kemenag), Sekretaris Kemenag mengatakan tidak memegang dokumen hasil rekonsiliasi (yang dilakukan Litbang Kemenag). Rekonsiliasi yang diinisiasi tahun 2012 bulan November-Desember difasilitasi *Kontras* dan Kapolres Sampang, kesepakatan yang dibangun sangat positif yaitu tidak lagi menyebut Syiah-Sunni, tapi sebagai saudara agar mereka bisa dijemput dari GOR. Januari 2013, muncul kampanye politik sehingga akhirnya terhenti. Selain itu, inisiator Litbang Kemenag, Hamid dimutasi, padahal ia punya ambisi menjadikan Sampang sebagai daerah percontohan perdamaian untuk kasus KBB (Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan).[46]

Jalan Buntu Rekonsiliasi tanpa Politik Rekognisi

"Surat untuk Presiden Jokowi"

> Assalamualaikum Wr. Wb. Yang terhormat Bapak Presiden Jokowi, saya Fidek Mahdi, putra dari salah satu korban kekerasan Sampang Madura. Saya mohon kepada Bapak yang terhormat kembalikan kami ke tempat kelahiran kami. Kami ingin sekolah dengan tenang, kami ingin jadi anak yang berguna bagi bangsa dan negara. Semua teman-teman pengungsi kehilangan keceriaan karena ketidakadilan ini. Haruskah kami jadi anak jalanan? Karena ketidakadilan ini. Sekian lama, sudah hampir tiga tahun (pada 2014—*pen*) kami di pengungisan sampai sekarang belum juga ada kejelasan. Saya mohon kepada Bapak Jokowi yang terhormat, bantu kami semua. Kami sekarang putus sekolah karena harus berpindah-pindah tempat, kami ingin jadi anak yang pintar. Kami tidak ingin diusir di negara sendiri.[47]

45 Tamam, *Mengapa Islah Sampang*.;YAKKUM Yogyakarta, AMAN Indonesiadan Kontras Surabaya, *Notulensi Lokakarya Perlindungan Minoritas*.

46 YAKKUM Yogyakarta, AMAN Indonesiadan Kontras Surabaya, *Notulensi Lokakarya Perlindungan Minoritas*.; Bandingkan dengan Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik*.

47 Ahlul Bait Indonesia, "Surat Terbuka Anak Pengungsi Muslim Syiah Sampang untuk Jokowi di Hari Anak Internasional", www.ahlulbaitindonesia.or.id/berita/

Harapan yang terbuka dari proses rekonsiliasi akar rumput di atas sayangnya justru menemui tembok keras dari sikap non-kompromistis di tingkat elite. Tokoh-tokoh yang memobilisasi gerakan anti-Syiah mematok prasyarat "pertaubatan" untuk rekonsliasi. Sayangnya, Menteri Agama yang selanjutnya, Lukman Hakim Saifudin justru menyerahkan sepenuhnya urusan tersebut kepada pemerintah daerah. "Masalah ini (pengungsi Syiah) lebih ditangani pemerintah provinsi dan pemerintah daerah, kita terus koordinasikan," ungkapnya pada 18 Maret 2017.[48] Hal ini mengecewakan para pengungsi internal yang sabar menunggu di pengungsianhampir lima tahun sejak penyerangan awal karena selama ini mereka berkeyakinan bahwa pemerintah sanggup menyelesaikan masalah mereka. Bulan Agustus 2014, Lukman datang ke pengungsian Syiah Sampang di Rusun Jemundo Sidoarjo setelah menemui kiyai dan para *stakeholder* di Kabupaten Sampang. Menurut penjelasan Tajul Muluk, ia sempat mengatakan bahwa ia optimis pengungsi internal bisa pulang ke kampung halaman. Tajul mengutip perkataan Lukman, "Saya pribadi bisa berkata saya optimis bisa menyelesaikan masalah ini, karena ada keinginan yang kuat dari pengungsi untuk pulang, saya justru sedih jika pengungsi pesimis untuk bisa pulang." Tajul menjelaskan bahwa Lukman juga sempat berjanji akan membuat *road map* penyelesaian kasus Syiah Sampang. Menurut Tajul, sampai terpilih kembali menjadi Menteri Agama dalam kabinet pemerintahan Jokowi-JK, dan sampai saat tulisan ini ditulis, belum ada upaya yang serius untuk menyelesaikan masalah yang ia dan komunitasnya hadapi.[49]

Para pengungsi internal pernah tidak menerima kembali jaminan hidup (jadup) bulanan sebesar Rp. 709.000,- perbulan sejak bulan Januari sampai Maret 2017. Pemerintah Kabupaten Sampang menghentikan jatah hidup tersebut sejak Januari

surat-terbuka-anak-pengungsi-muslim-syiah-sampang-untuk-jokowi-di-hari-anak-internasional/, diakses 21 Desember 2016.

48 Achmad Faizal, *Tak Punya Solusi, Menag Pasrahkan Nasib Pengungsi Syiah ke Pemda*, http://regional.kompas.com/read/2017/03/18/21300761/tak.punya.solusi.menag.pasrahkan.nasib.pengungsi.syiah.ke.pemda, Diakses tanggal 18 maret 2017.

49 Tajul Muluk, *Lima Tahun Terusir dari Kampung Sendiri*, Press Release AMAN Indonesia, Jakarta, April 2017.

2017. Hal ini sebelumnya pernah disampaikan Rudi, Kepala Bakesbangpol Sampang, saat pertemuan konsultasi dengan kepala-kepala daerah di Bojonegoro saat Festival HAM pada tanggal 29 November 2016 yang diselenggarakan Komisi Nasional Hak Asasi Manusia RI dan INFID, yang dituliskan dalam laporan Komnas HAM. Malangnya, para pengungsi internal mengira, sebagaimana pernah terjadi, jadup tersebut terlambat diberikan oleh pemerintah Sampang, ternyata pemberian jadup justru dihentikan. Tajul Muluk baru mengetahuinya saat membaca buku laporan Komnas HAM RI tersebut, saat Kongres Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan, yang diselenggarakan Komnas HAM RI pada tanggal 16 Maret 2017 di Jakarta.[50] Namun, berkat pertemuan tersebut dan komunikasi yang dijalin selanjutnya, jadup tersebut dapat diterima kembali oleh pengungsi.

Tajul Muluk sebenarnya tidak diundang dalam acara yang mengumpulkan para *stakeholder* dan mendengarkan para korban intoleransi dari berbagai daerah, seperti Ahmadiyah, Gafatar, Penganut Agama Leluhur dan lainnya. Hanya unsur Bakesbangpol Sampang dan ABI yang diundang dalam hal kasus Syiah Sampang. Namun, atas inisiatif Asian Muslim Action Network (AMAN) Indonesia, Ahlul Bait Indonesia dan Kontras Surabaya, Tajul Muluk diberangkatkan untuk mengikuti acara yang dihadiri Menteri Agama Lukman Hakim, Kapolri Jenderal Tito Karnavian dan Ketua Komnas HAM Imdadun Rahmat. Ketika berbincang dengan Tajul Muluk di sela-sela acara tersebut, Rudi menyatakan "akan mengusahakan" jadup tersebut kembali diberikan pemerintah Kabupaten Sampang kembali.[51] Selain membuka kejelasan jatah hidup, forum ini juga memberikan kesempatan pada Tajul Muluk untuk menegaskan keteguhan para pengungsi internal Syiah Sampang untuk pulang ke kampung halaman. Hal ini sekaligus membantah berbagai keterangan yang menyebutkan bahwa para pengungsi sudah nyaman tinggal di rusun Puspa Agro Jemundo Sidoarjo atau bersedia direlokasi permanen di tempat lainnya.

50 Perbincangan dengan Hanifah Haris, Aktivis AMAN Indonesia, 18 Maret 2017.

51 Perbincangan dengan Hanifah Haris, 18 Maret 2017.

Di level akar rumput banyak ditemukan ulama-ulama lokal yang santun, menerima dan punya rasa belas kasihan pada para penyintas di Jemundo. Hanya saja, mereka termasuk kiai-kiai kecil.[52] Sementara itu, di tingkat pemerintahan nasional, penanganan kasus Sampang cenderung masih berakhir dari pertemuan ke pertemuan. Sudah dilakukan pertemuan atau rapat koordinasi ratusan kali, di tataran pemerintah pusat (Kementerian Hukum dan HAM, Kementerian Sosial, Kementerian dalam Negeri dan lainnya) terkait kasus Sampang, namun belum ada skema yang jelas terkait pemulangan Muslim Syiah Sampang.[53] Terutama karena alotnya menemukan kedua belah pihak. Koordinasi antarelemen kementerian sempat merenggang seiring kian lamanya kasus dan mulculnya kasus-kasus di tempat lain, meskipun ada komitmen baik untuk saling mendukung rekonsiliasi.

Menurut keterangan Ahmad Hidayat, tim *Cricis Center* dan Ahlul Bait Indonesia (ABI) sudah dua kali menyampaikan surat resmi dan sekali menyampikan surat terbuka pada presiden Joko Widodo dan sudah tiga kali bersurat wakil presiden Jusuf Kalla agar nasib pengungsi Sampang segera diselesaikan, tapi keduanya belum memberi menjawab harapan pengungsi.[54] ABI nyaris tidak menemukan jalan dan informasi terkait kebijakan kasus Sampang pascarelokasi oleh rezim pemerintahan Jokowi, yang sebelumnya pernah dijanjikan rezim pemerintahan Susilo Bambang Yuhdoyono, namun tidak berhasil. Padahal, pemerintahan Jokowi-JK menetapkan intoleransi dan krisis kepribadian bangsa dirumuskan menjadi salah satu masalah pokok bangsa (RPJMN 2015-2019).

Bulan Juli 2016, Ahlul Bait Indonesia (ABI) dan YLBHU bertemu dengan sekertaris Deputi Bidang Hukum dan HAM, Kementerian Koordinator Bidang Politik, Hukum dan Keamanan

52 Keterangan Slamet Muliono, anggota Tim Kajian Rekonsiliasi Nasional Sunni-Syiah, dan Andi Irfan, aktivis Kontas Surabaya, dalam YAKKUM (Emergency Unit) Yogyakarta, AMAN Indonesia dan Kontras Surabaya, *Notulensi Lokakarya Perlindungan Minoritas di Indonesia: Menemukan Solusi Kasus Syiah Sampang"*, Gedung A Fakultas Hukum Universitas Airlangga Surabaya 5-6 September 2016; Lihat pula Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik,* hlm. 123.

53 Perbincangan dengan Mohammad Miqdad, Direktur Eksekutif Institut Titian Perdamaian, Oktober 2016.

54 Wawancara Ahmad Hidayat, via e-mail, Januari 2016.

Republik Indonesia (Kemenko Polhukam RI), di bawah Luhut Panjaitan bersama para stafnya yang banyak sebagai kolonel dalam membicarakan pentingnya negara hadir lebih serius. Selain membicarakan faktor dasar konflik komunal Sampang yang bukan sekedar masalah agama, mereka menyampaikan bagaimana cara pemerintah yang selama ini menyelesaikan masalah tersebut yang cenderung "membela yang kuat", daripada membela pihak yang patut dibela, yang lemah justru lebih banyak didekte dan dikorban. Selain juga membicarakan modal sosial untuk penyelesaian pascakonflik sangat kuat, terutama yang tergambar sangat meyakinkan dalam Piagam Perdamaian Rakyat, yang dihadiri pengungsi, warga kampung Sampang, media massa, bahkan intel-intel dari pemerintah kabupaten Sampang, pemerintah provinsi, dan kepolisian juga hadir.

Para fungsionaris Kemenko Polhukam RI yang hadir terkejut atas penjelasan YLBHU akan adanya modal sosial perdamaian tersebut. Seminggu setelah pertemuan tersebut, pihak Kemenko Polhukam RI menggelar pertemuan dengan unsur Muspida dan para kiai di Pendopo Kantor Gubernur Jawa Timur. Hasilnya, pengungsi akan dipulangkan secara bertahap selama tiga bulan. 'Bertahap' antara lain karena ada beberapa keluarga yang belum diterima masyarakat di kampung halaman karena dinilai menjadi poros faham Syiah, antara lain keluarga Tajul Muluk dan Iklil Al-Milal. Namun, warga Syiah Sampang yang mengungsi di Puspa Agro Sidoarjo memiliki prinsip kolektif "pulang satu pulang semua", karena sudah mengalami berbagai kesulitan dan diskriminasi bersama-sama sejak di kampung halaman. Pihak Kemenkopolhukan bersedia untuk menjaga komunikasi dengan YLBHU. Namun, seiring waktu, ternyata langkah Kemenkopolhukam berhenti dan masih belum menemukan keputusan bagaimana menyelesaikan masalah. Belum pasti apa alasan berhentinya iktikad pemulangan dari Kemenkopolhukam, apakah karena perubahan menteri, atau kesadaran bahwa masalah tidak semudah yang mereka fikirkan, atau juga kurang terlalu serius dalam perkembangan penanganannya.

Akhirnya yang terjadi adalah "saling lempar tanggung

jawab" seperti "lingkaran setan" di level pemerintahan nasional membebankan ke provinsi, provinsi ke kabupaten, kabupaten ke nasional, dan kembali lagi nasional ke provinsi dan kabupaten. Masing-masing level pemerintahan dari lokal sampai nasional seringkali menyatakan tidak memiliki kapasitas untuk menyelesaikan masalah.

Lalu bagaimana? Upaya menyediakan infrastruktur dialog dan rekonsiliasi yang menekankan penghormatan masing-masing identitas layak untuk dijadikan orientasi perjuangan. Namun, meyakinkan pemerintah untuk memfasilitasi dialog sebagai agenda sosial-politik menjadi kesulitan tersendiri. Komitmen pemerintah untuk rekonsiliasi yang terus melemah perlu dicarikan cara untuk terus direvitalisasi, sembari terus menghidupkan dan memperlebar agensi akar rumput seperti rekonsiliasi 2013.

Rudi, Kepala Bakesbangpol Sampang, juga menyampaikan saran arah rekonsiliasi yang senada. Menurutnya, rekonsiliasi dan pemulangan para pengungsi akan berhasil jika: (1) elite kedua belah pihak, pemimpin kiai Sampang dan pemimpin Syiah Sampang,dapat dipertemukan. Selama ini pemerintah bermusyawarah secara terpisah dengan keduanya yang memiliki kemauan sangat berbeda. Karena itu perlu inisiatif kedua belah pihak untuk bertemu dengan difasilitasi negara; (2) harus ada kesatuan sikap antara pemerintah lokal, daerah dan nasional secara konsisten. Menurutnya, pemerintah Kabupaten Sampang tidak mampu bekerja sendiri. Presiden SBY bahkan sudah pernah dua kali ke Sampang, kementerian agama beberapa kali, dan banyak lembaga-lembaga negara yang berkunjung, namun penyelesaian konflik masih kerap tidak menentu.[55]

Penutup

Rekonsiliasi akar rumput oleh masyarakat sipil memiliki keterbatasan yang serius, terutama menimbang skala luasnya pihak yang harus dilibatkan dalam rekonsiliasi. Meski demikian, rekonsiliasi akar rumput dengan adanya *islah* dan Piagam

55 Dokumentasi penulis, *Cangkruan Perdamaian*.

Perdamaian Rakyat secara signifikan mengaburkan segregasi dan stigma dari masing-masing pihak yang berkonflik.

Di atas segalanya, rekognisi identitas masing-masing pihak dalam rekonsiliasi seharusnya menjadi acuan. Pendekatan berbasis kepentingan yang dilakukan pemerintah nasional dengan mendengar suara kedua belah pihak, yakni elite kiai Sampang dan pengungsi internal Syiah Sampang, untuk membangun rekonsiliasi justru tidak menegaskan basis pengakuan/rekognisi yang menjadi ruh rekonsiliasi itu sendiri. Pemerintah terkesan tidak kuasa dan enggan menangani kekuatan kelompok konservatif intoleran yang mensyaratkan "pertobatan"orang-orang Syiah Sampang ke Sunni."Rekonsiliasi" yang dipimpin Menteri Agama Suryadharma Ali mengesampingkan pentingnya rekognisi tersebut dan menekankan kekuasaan kiai, pemerintah dan organisasi intoleran; lebih "membela yang kuat" dengan pendekatan berbasis kekuatan dalam memimpin rekonsiliasi. Hal ini menjadi jalan buntu rekonsiliasi dan berdampak pada pelanggengan para pengungsi internal (IDPs) Syiah Sampang di pengungsian rusun Jemundo Sidoarjo.

Daftar Pustaka

Afdillah, Muhammad. 2016. *Dari Masjid ke Panggung Politik: Melacak Akar-akar Kekerasan Agama antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang, Jawa Timur.* Yogyakarta: CRCS UGM.

Ahlul Bait Indonesia, "Surat Terbuka Anak Pengungsi Muslim Syiah Sampang untuk Jokowi di Hari Anak Internasional", www.ahlulbaitindonesia.or.id/berita/surat-terbuka-anak-pengungsi-muslim-syiah-sampang-untuk-jokowi-di-hari-anak-internasional/. Diakses 21 Desember 2016.

Ahnaf, M. Iqbal. 2016. *Kekuatan, Hak dan Kepentingan*. Materi Sekolah Pengelolaan Keragaman, CRCS UGM dan The Asia Foundation, 11 Oktober 2016.

Ahnaf, Mohammad Iqbal dan Muhammad Afdillah. 2015. "Pilkada dan Kekerasan Anti-Syiah di Sampang", dalam Mohammad Iqbal Ahnaf, dkk. *Politik Lokal dan Konflik Keagamaan: Pilkada dan Struktur Kesempatan Politik dalam Konflik Keagamaan di Sampang, Bekasi dan Kupang.* Yogyakarta: CRCS UGM.

Asfinawati. 2014. "Advokasi untuk Kebebasan Keagamaan dan Keyakinan: Peluang, Keterbatasan dan Strategi Masa Depan", dalam Zainal Abidin Bagir (Ed.), *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama: Refleksi atas Beberapa Pendekatan Advokasi.* Yogyakarta: CRCS UGM.

Babo-Soares, D. 2004. "*Nahe Biti*: The Philosophy and Process of Grassroots Reconciliation (and Justice) in East Timor." *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 5(1).

Badudu, Ananda. "Wawancara Menteri Agama Soal Syiah di Sampang", m.tempo.co/read/news/2013/07/27/173500167/wawancara-menteri-agama-soal-syiah-di-sampang, Diakses 25 November 2015.

Bagir, Zainal Abidin dan AA GN Ari Dwipayana. 2016. "Keragaman, Kesetaraan dan Keadilan: Pluralisme Kewargaaan dalam Masyarakat Demokratis", dalam Zainal

Abidin Bagir, dkk. *Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman* di Indonesia. Yogyakarta: CRCS UGM, Cetakan II.

Bagir, Zainal Abidin. 2017. "Melampaui Kebebasan Beragama?" http://crcs.ugm.ac.id/news/11230/melampaui-kebebasan-beragama.html. Diakses 1 Oktober 2017.

Bloomfield, David. 2003. "Reconciliation: an Introduction," dalam David Bloomfield, Teresa Barnes and Luc Huyse (Ed.), *Reconciliation after Violent Conflict: A Handbook*. Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance.

Bräuchler, Birgit. 2009."Introduction: Reconciling Indonesia", dalam Birgit Bräuchler (Ed.), *Reconciling Indonesia: Grassroot Agency for Peace.* New York: Routledge.

Direktoral Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam. "Catatan Perjalanan Menag, Sebuah Upaya Rekonsiliasi Kasus Syiah Sampang",http://bimasislam.kemenag.go.id/post/berita/catatan-perjalanan-menag-sebuah-upaya-rekonsiliasi-kasus-syiahsampang#sthash.cPTsGGAd.dpuf. Diakses 8 Oktober 2016.

Faizal, Achmad. "Tak Punya Solusi, Menag Pasrahkan Nasib Pengungsi Syiah ke Pemda", http://regional.kompas.com/read/2017/03/18/21300761/tak.punya.solusi.menag.pasrahkan.nasib.pengungsi.syiah.ke.pemda. Diakses tanggal 18 Maret 2017.

Farabi, Nadia. 2014.*Hambatan Pemulangan Pengungsi Internal Syiah Sampang dan Ahmadiyah Lombok*. Program Ilmu Politik/ Hubungan Internasional UGM.

Gatra, Sandro."Menag Tuding Banyak yang Bermain di Islah Sampang", http://nasional.kompas.com/read/2013/09/30/1933299/Menag.Tuding.Banyak.yang.Bermain.di.Islah.Sampang. Diakses 30 Desember 2016.

Halili dan Bonar Tigor Naipospos. 2014. *Stagnasi Kebebasan Beragama: Laporan Kondisi Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2013*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara.

Lederach, John Paul. 1997. *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington DC: United States Institute of Peace Press, 1997.

Muluk, Tajul. 2017. "Lima Tahun Terusir dari Kampung Sendiri". Press Release AMAN Indonesia, Jakarta, Maret 2017.

_____. 2013. *Quod Revelatum: Pledoi Ust. Tajul Muluk Demi Mengungkap Kebohongan Fakta*. Surabaya: Center for Marginalized Comunities Studies.

Panggabean, Rizal dan Ihsan Ali Fauzi. 2014. *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia*. Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi.

Panggabean, Samsu Rizal. 2014. "Penanganan Konflik Sosial Berlatarbelakang Agama: Kekuatan, Hak dan Kepentingan", dalam Zainal Abidin Bagir (Ed.). *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama: Refleksi atas Beberapa Pendekatan Advokasi*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Parekh, Bikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmilan.

Parlevliet, Michelle. 2002. "Bridging the Divide: Exploring the Relationship between Human Right and Conflict Management". *Track Two,* 11 (1), Maret 2002.

Pasandaran, Camelia. "Manisnya Proses Islah Sunni dan Syiah Sampang", www.ahlulbaitindonesia.or.id/berita/manisnya-proses-islah-sunni-dan-syiah-sampang/. Diakses 30 Desember 2016.

Piagam Perdamaian Rakyat dalam Islah Sampang. Dokumen Ahlul Bait Indonesia, Jakarta, 2013.

Semendawai, dkk. 2013. *Laporan Tim Temuan Rekomendasi (TTR) tentang Penyerangan terhadap Penganut Syiah di Sampang*,

Madura. Kerja Sama Komnas HAM, Komnas Perempuan, KPA dan LPSK.

Sulistiyanto, Priyambudi and Rumekso Setyadi. 2009. "Civil Society and Grassroots Reconciliation in Central Java", dalam Birgit Bräuchler (Ed.). *Reconciling Indonesia: Grassroot Agency for Peace.* New York: Routledge.

Tamam, Nur. 2013. "Mengapa Islah Sampang (Tidak) Perlu Didukung?". Press Releasedokumentasi Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Universalia.

Verdeja, Ernesto. 2012. "The Element of Political Reconciliation", dalam Alexander Keller Hirsch (Ed.). *Theorizing Post-Conflict Reconciliation: Agonism, Restitution, and Repair.* New York: Routledge.

Vredian, Fiqh. 2016. "Relokasi dan Masa Depan Pasca-Identitas: Politik Representasi dan Narasi Keterpinggiran Muslim Syiah Sampang", dalam Ahmad Imam Mujadid Rais (Ed.). *Fenomena Sektarianisme Keagamaan di Indonesia*. Jakarta: Maarif Institute.

YAKKUM Emergency Unit Yogyakarta, AMAN Indonesia, dan Kontras Surabaya. 2016.*Notulensi Lokakarya Perlindungan Minoritas di Indonesia: Menemukan Solusi Kasus Syiah Sampang*, Gedung A Fakultas Hukum Universitas Airlangga Surabaya 5-6 September 2016.

BAGIAN TIGA

Model-Model Advokasi Alternatif Membangun Damai

Bin Babyak dan Peran Perempuan Suku Byak Papua dalam Membangun Perdamaian

Aston Situmorang

Perempuan mampu memainkan peran penting dalam proses perdamaian. Beragam kajian tentang perempuan dan bina damai (*peacebuilding*) menunjukkan bahwa mereka memberikan kontribusi besar dalam banyak inisiatif transformasi pasca-konflik. Sebagian dari peran bina damai itu dilakukan oleh perempuan melalui mekanisme tradisional, yaitu melalui nilai-nilai adat/kesukuan.

Satu contohnya terjadi dalam peran perempuan sebagai agen perdamaian melalui tradisi *bin babyak* yang hidup di tengah suku Byak di Kabupaten Biak Numfor, Papua. Nilai yang hadir dalam hukum adat menuntut kehadiran perempuan untuk turut andil dalam menjaga perdamaian bersama. Tulisan ini akan menguraikan isu ini, dengan berdasar pada penelitian yang dilakukan di kampung Wouna distrik Yawosi dan kampong Roidifu distrik Andei dari Agustus hingga November 2015. Penelitian dilakukan antara lain dengan wawancara mendalam dengan pelaku dan korban konflik antarsuku, keluarga kedua belah pihak, tokoh adat di lingkungan *keret*, dan Dewan Adat Byak.

Sekilas Suku Byak di Kabupaten Biak Numfor

Kabupaten Biak Numfor memiliki 250 kampung yang tersebar di kurang lebih 40 pulau dan terbagi menjadi 19 distrik. Di antaranya terdapat lima distrik di Pulau Numfor, dua distrik di Kepulauan Aimando Padaido, dan 12 distrik lainnya di pulau-pulau kecil. Kampung Wouna adalah salah satu kampung yang berada di distrik Yawosi dan kampung Roidifu di distrik Andei. Kampung

Roidifu merupakan pemekaran dari kampung Wouna. Keduanya, meskipun berdekatan, berasal dari distrik yang berbeda. Letak kedua kampung ini berada di tengah Pulau Biak, berbeda dengan sebagian besar kampung di distrik ini yang terletak dekat pesisir pantai utara Pulau Biak.

Kampung Wouna merupakan wilayah yang masih terisolasi dan terpencil. Hal itu terlihat dari kondisi alat transportasi, alat komunikasi serta sarana penunjang pelayanan publik yang sedikit dan tidak layak. Pemerintah atau sebagian masyarakat menyebut kampung ini sebagai wilayah "merah" karena peristiwa politik di awal integrasi Papua ke NKRI, terutama tragedi kemanusiaan yang dikenal dengan "*memoria passionis*". Hingga sekarang, peristiwa ini masih mempengaruhi hubungan kemasyarakatan di Pulau Biak.

Gambar 1
Peta Kabupaten Biak Numfor

Jumlah penduduk kampung Wouna sebanyak 315 jiwa atau 61 KK, terdiri dari 166 laki-laki dan 149 perempuan. Seluruh penduduknya beragama Kristen Protestan dan merupakan suku asli Papua (suku Byak) dengan mata pencaharian bertani dan berkebun. Terdapat tiga marga besar di kampung Wouna, yakni

marga Meosido, Arwam, dan Awendu. Kehidupan sehari-hari warga kampung Wouna masih sangat berpegang teguh pada adat istiadat yang mengatur nadi kehidupan hubungan antar keluarga.

Jarak kampung Wouna ke ibukota kabupaten kurang lebih 65 Km dan ke ibukota distrik kurang lebih 17 Km yang dapat ditempuh dengan kendaraan roda dua dan empat. Ketika hendak menjual hasil pertanian dan perkebunan, warga berjualan ke Pasar Darfuar yang letaknya di ibukota kabupaten (± 65 Km), dan hanya bus sebagai sarana transportasi yang dapat menjangkau kampung. Warga menggunakan bus untuk berjualan ke pasar atau hendak bepergian ke tempat lainnya. Kondisi tersebut ditambah tidak adanya listrik di kampung Wouna, sehingga belum terdapat akses komunikasi dan informasi seperti telepon, radio, dan televisi. Untuk penerangan, bagi warga yang mampu, menggunakan mesin genset dan ada juga yang memakai *solar cell*. Di kampung ini hanya terdapat satu SD (SD Inpres Rarwaena), satu SMP (SMPN 3 Warsa), dan juga satu unit Puskesmas Pembantu (Pustu).

Kampung Roidifu memiliki jumlah penduduk hanya 197 jiwa/43 KK, terdiri dari 89 perempuan dan 108 laki-laki. Keadaan kampung ini tidak jauh berbeda dengan kampung Wouna dalam hal mata pencaharian dan adat istiadat. Marga yang terbesar di sini adalah marga Workrar. Di kampung ini, hanya terdapat satu Sekolah Dasar(SD Negeri Roidifu).

Beberapa upacara tradisional Suku Byak yang masih sering diselenggarakan di kedua kampung ini antara lain upacara gunting rambut/cukur (*wor kapapnik*), upacara memberi/mengenakan pakaian (*wor famarmar*), dan upacara perkawinan (*wor yakyaker farbakbuk*). Seluruh upacara diiringi dengan lagu dan tari yang merupakan sumbangan atau pendewaan kepada roh para leluhur.

Perempuan dalam Suku Byak

Suku Byak memiliki nilai-nilai adat seperti *fai do ma-mai do fa* (saya memberi dan anda memberi), *babe oser* (kebersamaan), dan *fararur kayam* (gotong royong/kerja sama). Mansoben JR menjelaskan bahwa suku Byak menganut sistem sosial patriarki dengan laki-

laki mendominasi peran pengambil kebijakan.[1] Keluarga inti suku Byak disebut dengan *sim*, yang menempati suatu bangunan atau rumah yang di dalamnya ada beberapa *sim* lainnya dari keturunan yang sama atau disebut *keret*. Dalam suku Byak dikenal struktur pemerintahan *mnu* atau kampung. Para pemimpin kampung dari beberapa keret selanjutnya membentuk lembaga *kainkain karkara mnu* atau Dewan Kampung. Dalam sistem seperti ini, perempuan Byak memiliki posisi inferior dalam pengambilan keputusan, baik dalam keluarga inti maupun keluarga besar.

Dalam hukum adat suku Byak, terdapat istilah-istilah khusus yang diberikan kepada perempuan dalam menggambarkan peran mereka dalam kehidupan bermasyarakat suku Byak. Istilah-istilah tersebut antara lain: (1)*bindame,* pembawa damai; (2) *binsyowi,* sopan dan pembicara yang baik; (3) *binraribebye,* berbudi luhur; (4) *bin ewarardirnor,* pemberi keturunan; (5)*bin enaswariser,* pemilik wawasan yang luas; (6) *bin enarumrido,* perempuan yang pandai mengatur rumah; (7) *bin enamnu,* pemilik kampung; (8) *binadafker*, perempuan yang pandai bercocok tanam; (9) *bin enadakam*, perempuan penjamu orang banyak; (10) *bin enakron*, pemilik persediaan tabungan; (11) *binsaneraro*, perempuan yang dicintai banyak orang;(12) *bin benana*, perempuan yang banyak manfaat, bermartabat, berkontribusi; (13) *bin awinsnow,* perempuan yang dapat melakukan apa yang dilakukan laki-laki; (14) *bin mambri*, perempuan Byak yang berkemampuan melakukan negosiasi dengan laki-laki dalam hal pengambilan keputusan; (15) *bin gon*, sebutan untuk perempuan Byak yang menikah dengan laki-laki dari luar suku Byak.

Berdasarkan hukum adat, sebagaimana tergambar dari istilah-istilah di atas, terdapat peran perempuan dalam menyelesaikan konflik di antara marga-marga suku Byak. Ketika terdapat konflik yang muncul antara dua pihak seperti pembunuhan, terdapat ketentuan yang disepakati oleh tetua suku Byak untuk memberikan perempuan (yang belum menikah) dari keluarga pihak pelaku

1 Lihat, Mansoben. "Sistem Politik Tradisional Etnis Byak: Kajian tentang Pemerintahan Tradisional,"Antropologi Papua, Volume 1 Nomor 3 Agustus 2003.

pembunuhan kepada pihak keluarga yang menjadi korban. Hal itu dimaksudkan agar perempuan tersebut kelak dalam perkawinannya melahirkan seorang anak sebagai pengganti korban. Dengan cara ini, mereka yang bertikai juga akan terikat hubungan kekeluargaan sehingga menghilangkan dendam di antara kedua belah pihak. Peran perempuan inilah yang disebut dalam hukum adat suku Byak sebagai *bin babyak*.

Bin Babyak: Pernikahan sebagai Upaya Perdamaian

Suku Byak telah lama berinteraksi dengan suku-suku yang ada di pesisir utara Pulau Papua, mulai dari Jayapura hingga wilayah kepala burung di Papua Barat, termasuk daerah Ternate dan Makasar. Untuk membangun kerja sama yang lebih erat, berlangsunglah tukar menukar barang serta bahan makanan, termasuk juga menikahkan anak-anak mereka. Pada masa itu, ketika melakukan pelayaran dan tiba di suatu tempat untuk mendapatkan lahan bercocok tanam atau untuk menetap di tempat itu, mereka menyerahkan anak perempuannya untuk dinikahi.

Ketika terjadi perang, baik antar *keret* maupun kelompok komunitas lainnya, perempuan dimanfaatkan sebagai 'pendamai' situasi. Jika perang akan terjadi dan perempuan berdiri di tengah untuk mendamaikan kedua pihak, maka perang itu dapat dihentikan. Sehebat apapun perang dan konfliknya, jika perempuan telah mengambil posisi demikian, maka perang itu akan berakhir. Hal ini karena penghormatan terhadap saudara perempuannya dinilai lebih tinggi dari perang dan konflik yang terjadi. Menurut Gerald Kafiar, Ketua III Dewan Adat Byak, hal ini terjadi karena, meski suku Byak menganut sistem patriarki, penghargaan terhadap perempuan merupakan kewajiban sebab perempuan diibaratkan "pemberi kehidupan". Masih menurut Gerald Kafiar, perempuan yang menjadi *bin babyak* tidak harus perempuan dewasa, tetapi dapat juga anak kecil yang akan ditunggu hingga dewasa untuk dinikahi. Hal ini biasa terjadi karena tidak ada anak perempuan dewasa. *Bin babyak* dapat juga dinikahkan dengan orang tua si korban jika tidak ada saudara lain dari korban.

Masyarakat adat di Biak Numfor memandang perempuan sebagai "aset berharga". Sejak dilahirkan, dewasa, hingga meninggal. Suku Byak juga mengenal bahasa simbolik. Jika anak yang lahir laki-laki, orang yang membantu melahirkan tidak menyampaikan jenis kelamin si anak, tetapi memberitahukan kepada keluarga dengan kata "*mgan*" yang berarti kapak, sementara jika yang lahir anak perempuan disebut *"kadaf"* atau kayu yang digunakan untuk menanam. Nama-nama simbolik itu juga berlaku pada setiap tahap pertumbuhan. Bagi anak perempuan, siklus itu mulai dari *kapirarer* (bayi), *mgun* (anak), *inai* (anak dewasa/remaja), *insos* (perempuan remaja), *bin fadu* (perempuan dewasa), *kamam/awin* (ibu) hingga *apus* (nenek-nenek) dan *insar kyo-kyo* (moyang).

Sebagaimana suku-suku adat lain, suku Byak juga memiliki aturan-aturan adat yang harus dipatuhi anggotanya. Untuk menjaga keharmonisan dan ketertiban, suku Byak memiliki 4 delik adat.

Delik adat menyangkut keselamatan jiwa, antara lain a) *mamun/aipyokem,* 'pembunuhan'; b) *par mamun,* 'seseorang dilukai dengan alat tajam'; c) *rapakpik,* 'perkelahian'; d) *eksansin mamun,* 'membuntuti'.

Delik adat menyangkut kesusilaan, antara lain: a) *wos bin* (perzinaan) yang terdiri dari *snon befarbuk ma bin befarbuk* (perzinaan laki-laki yang sudah beristri dengan perempuan yang sudah bersuami), *snon befarbuk ma bin beyorsmonda* (perzinaan laki-laki yang sudah beristri dengan seorang perempuan gadis), *snon beyorsmonda ma bin befarbuk* (perzinaan laki-laki bujangan dengan perempuan yang sudah punya suami), dan *snon beyorsmonda ma bin beyorsmonda* (perzinaan laki-laki yang belum beristri dengan seorang perempuan yang belum bersuami) ; b) *sasmer bin*; c) *embakbuk bin*; d) *eksansin bin*; e) *bin beyabers snon*; f) *saksyuk*; g) *mambadadir* (cemburu); h) *anan karen* (orangtua setubuhi anaknya); i) *farkarkir bin*; j) *safsof bin*(tuduhan); k) *roprasris bin* (melempari perempuan); i) *anonkepen bin* (mencubit perempuan).

Delik adat menyangkut harta benda, antara lain: a) *anun karaw* (pencurian); b) *namarnai* (manipulasi); c) *sawsawn orwarek* (penyegelan); d) *ayabyober* (perampasan).

Delik adat yang melanggar kepentingan pribadi, antara lain: a) *rakakrok* (pertengkaran mulut); b) *fanfadak* (memaki); c) *fankoryaye* (penghinaan); d) *rekafkofen* (gosip); e) *aror mawen* (memanggil seseorang dengan *suanggi*/setan); f) *namfores* (sumpah); g) *anggarkar* (penyangkalan).

Dari delik tersebut, diakui adanya penghargaan terhadap perempuan dalam pengaturan norma kehidupan suku Byak. *Bin babyak* adalah sebuah konsep dalam hukum adat suku Byak yang merupakan jenis sanksi adat pada masyarakat hukum adat Biak Numfor yang masih dipertahankan dan diberlakukan. Sementara itu, ada jenis sanksi yang sudah tidak diberlakukan karena dianggap sudah tidak relevan dan tidak sesuai perkembangan zaman.

Dalam etimologi bahasa Byak, *bin* artinya perempuan dan *babyak* artinya denda/ganti rugi. Maka secara harafiah *bin babyak* dapat diartikan perempuan sebagai tebusan. *Bin babyak* merupakan suatu bentuk reaksi adat yang dapat dikenakan kepada pihak pelaku yang melakukan *apyokem*, "perbuatan pembunuhan". Reaksi ini hanya dikenakan khusus untuk delik adat *apyokem* dan beberapa perbuatan yang melukai harga diri seseorang. Pada kasus terakhir terkait harga diri, *bin babyak* sudah tidak lagi diberlakukan.

Perempuan yang dijadikan sebagai alat pembayaran untuk perkara pembunuhan adalah seorang anak perempuan gadis yang akan dikawinkan dengan seorang laki-laki dari pihak korban agar nanti melahirkan seorang anak untuk menggantikan seseorang yang sudah dibunuh oleh pelaku. Jika perempuan *babyak* ini sudah melahirkan anak pertama untuk menggantikan seseorang yang meninggal, maka untuk anak berikutnya yang akan dilahirkan, pihak laki-laki mengumpulkan mas kawin untuk membayar kepada pihak perempuan. Dengan demikian, kedudukan perempuan tersebut bukan lagi sebagai *bin babyak* tapi kedudukannya sama dengan perempuan yang dipinang melalui proses peminangan adat. Namun pada beberapa kasus, mas kawin dianggap tidak perlu diberikan.

Satu contoh perdamaian melalui *bin babyak* terjadi pada 1970, saat ada konflik antara keluarga marga Workrar dan marga Mnuwom. Kejadian dimulai dengan adanya *korer* di mana beberapa

keluarga melakukan ritual adat di tengah hutan untuk tujuan tertentu yang dipimpin oleh marga Workrar. Namun usaha ini mendapat ketidaksetujuan dari beberapa orang di kampung, termasuk kepala kampung yang bermarga Mnuwom. Karena dianggap mengusik aktivitasnya, marga Workrar membunuh dua kepala kampung termasuk dua perempuan yang dikubur dalam satu liang yang telah disiapkan sebelumnya. Setelah melalui pembicaraan secara adat di tingkat kampung (*kainkain karkaramnu*), diputuskanlah bahwa marga Workrar harus melakukan ganti rugi. Mekanisme yang dipakai adalah sebagaimana yang sudah ada dan hidup di masyarakat adat. Maka marga Workrar berkumpul (*safsofer an ain*) untuk melakukan diskusi secara internal membahas tentang permintaan denda dari marga Mnuwom, baik mengenai cara, apa saja, serta bagaimana mekanisme pembayarannya.

Setelah disepakati, marga Workrar memberikan dua *bin babyak* atau dua perempuan penebus kepada marga Mnuwom untuk mengganti dua laki-laki yang dibunuh. Dalam peristiwa ini, setelah diberikan *bin babyak*, mas kawin tidak lagi diberikan. Dampak dari prosesi ini, keluarga yang bertikai, mengalami perdamaian hingga sekarang tanpa ada dendam kesumat di antara mereka. Perasaan dendam sudah berubah menjadi rukun karena adanya ikatan kekeluargaan di antara mereka.

Penutup: Tantangan terhadap Tradisi

Tradisi *bin babyak* kini mendapat tantangan zaman. Seiring laju modernisasi, nilai-nilai adat suku Byak mendapat kritik. Tradisi *bin babyak* memang menimbulkan pro-kontra terutama oleh gerakan kesetaraan gender. Golongan yang setuju akan menilai bahwa tradisi *bin babyak* berangkat dari cara pandang tradisional suku Byak terhadap perempuan. Golongan yang tidak sepakat akan berargumentasi bahwa perempuan dalam perannya sebagai *bin babyak* justru mengalami subordinasi, yakni pemaksaan untuk menggantikan kesalahan yang tidak dia perbuat. Tradisi *bin babyak* juga akan terdengar aneh dan bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia: perempuan seharusnya mempunyai hak untuk memilih pasangan hidupnya, tidak tergantung pada ketentuan

adat. Pemaksaan nilai komunal oleh adat di sini akan dipandang bertentangan dengan harkat dan martabat perempuan untuk mengatur pilihan hidupnya.

Terlepas dari pro-kontraitu, hingga kini tradisi *bin babyak* masih hidup di masyarakat suku Byak. Perempuan yang menjadi *bin babyak* saat ini tersebar di berbagai kampung di Biak Utara, Biak Barat dan juga Biak Timur. Sekalipun kritik-kritik terhadap tradisi ini mengandung poin-poin penting yang harus dipertimbangkan, tradisi *bin babyak* telah mampu menjaga Byak dari konflik berskala luas yang mungkin saja muncul dari peristiwa pembunuhan dan konflik lain dalam skala yang lebih kecil.

Daftar Pustaka

Pondayar, Yustus. 2014. "Sistem Pengadilan Adat Pada Masyarakat Hukum Adat Biak Numfor-NOKEN."*Jurnal Ilmiah Bahasa, Sastra dan Sosial Budaya*, Volume2 Nomor 2 Maret 2014.

Kamma, C. 1981. *Seri: Gereja, Agama dan Kebudayaan di Indonesia.*

Mansoben. 2003."Sistem Politik Tradisional Etnis Byak: Kajian tentang Pemerintahan Tradisional,"*Antropologi Papua*, Volume 1 Nomor 3 Agustus 2003.

Hepi Astuti, Maria E. Pandu, Iqbal Sultan. *Perempuan Biak: Suatu Tinjauan Perspektif Komunikasi pada Keluarga Etnis Papua* (http://pasca.unhas.ac.id/jurnal/files/493ebc22e9c62656b0e09bb3e04cdf29.pdf)

Manibob. 2015. "Berdagang dan Bersahabat."*Buletin SEJUK,*Edisi Agustus 2015.

Wawancara dengan Mananwir Gerald Kafiar, ketua III Dewan Adat Biak Numfor.

Wawancara dengan Min Weyai, ketua Bin Syowi Biak Numfor.

Wawancara dengan Mecky Arwam, tokoh adat kampung Wouna dan sekitarnya.

Rekonstruksi Komunikasi Antar-Iman di Papua Melalui Community Development

Hardin Halidin

Dalam satu dasawarsa terakhir, harus diakui bahwa hubungan dan komunikasi antara penganut agama di Papua mengalami dinamika yang patut mendapatkan perhatian. Dinamika sosial belakangan ini memperhadapkan dua penganut agama besar, yakni umat Kristen di satu sisi dengan umat Islam di sisi lain. Tercatat dinamika sosial dalam skala kecil seperti perdebatan terkait pengeras suara masjid, hingga ketegangan dalam skala besar seperti yang terjadi di Tolikara pada 17 Juli 2015 lalu.

Terganggunya relasi sosial di Papua ini tidak saja menyasar dimensi relasi antar-agama saja, melainkan juga pada dimensi etnik. Dalam konteks ini, arena pertarungannya menjadi lebih rumit karena tidak saja memperhadapkan komunitas pendatang di satu sisi dengan kelompok Papua asli di sisi lain. Persoalan menjadi kian rumit ketika konflik juga memperhadapkan sesama masyarakat pendatang, dan atau sesama masyarakat asli.

Secara khusus pada relasi antaragama, pada tiga tahun terakhir, Papua mencatat empat kali terjadi ketegangan agama secara berturut-turut. Dimulai dengan peristiwa Tolikara pada Juli 2015, dan disusul ketegangan akibat perilaku kelompok Jafar Umar Thalib di Koya Barat, Desember 2015. Selanjutnya pada 2016, muncul penolakan Persekutuan Gereja-gereja Jayawijaya (PGGJ) terhadap pembangunan masjid raya di Wamena. Terakhir, pada

Mei 2017, terjadi insiden 'pembakaran' Alkitab di Padang Bulan, Jayapura. Catatan ini akan semakin panjang jika kita menarik benang sejarah hingga sekitar satu atau dua dekade sebelumnya.

Pada saat yang sama, pertarungan konflik sosial tidak saja terjadi pada dimensi agama, melainkan juga pada dimensi etnik hingga pertarungan identitas politik Papua Merdeka dan NKRI Harga Mati. Munculnya berbagai macam dinamika dan konflik sosial dalam ruang dan waktu yang panjang ini telah menciptakan polarisasi dan pengentalan identitas sosial di kalangan masyarakat di Papua.

Polarisasi Identitas Sosial

Sejak beberapa dekade sebelumnya, Papua telah menjadi daerah tujuan migran yang berasal dari wilayah Indonesia lainnya. Kehadiran para migran ini tidak saja dalam bentuk program pembangunan pemerintah melalui transmigrasi melainkan juga migran spontan. Bahkan kehadiran migran yang berasal dari luar Papua telah secara massif terjadi pada era konfrontasi antara pemerintah Indonesia dengan pemerintah Belanda di tahun 1960-an.

Dalam perkembangannya, kehadiran migran ini telah mengubah komposisi dan struktur penduduk di Papua. Ditengarai bahwa arus migrasi ke Papua telah berkontribusi terhadap meningkatnya ketegangan sosial di kalangan penganut agama di Papua. Pandangan ini diperkuat dengan dugaan semakin banyaknya jumlah masjid dan mushala di Papua, terutama di daerah perkotaan.

Theo Van Den Broek, mantan rohaniwan Katolik di Jayapura memaparkan, keberadaan orang Papua asli semakin menjadi kelompok minoritas di Papua. Menyitir tulisan Jims Elmsli dalam *Demographic Disaster Article in West Papua*, Broek menyampaikan bahwa rata-rata pertumbuhan orang asli Papua sejak tahun 1971 hingga 2030 sebesar 1.67 persen, sedangkan migran mencapai hingga sebesar 10.5 persen.

Table 1: Pertumbuhan Orang Asli Papua dan Migran

Tahun	Jumlah penduduk		Total Penduduk	% Komposisi		Average growth Rate	
	Papuan	Non Papuan		Papuan	Non papuan	Papuan	Non Papuan
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	1.67%	10.5%
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]		
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]		
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]		
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]		
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]		

Sumber: Laporan *Jims Elmsli* (2010)

Berdasarkan data tersebut, jumlah penduduk asli Papua pada tahun 1971 sekitar 96 persen, sedangkan kelompok migran hanya sekitar 4 persen. Pada 1990, jumlah orang asli Papua 75 persen dan sisanya adalah migran. Pada 2005, orang asli Papua berjumlah 59 persen. Pada tahun 2010, persentase orang asli Papua telah menjadi minoritas, yakni sebesar 48 persen. Angka ini diperkirakan akan terus menyusut menjadi 29.2 persen pada tahun 2020, dan tersisa 15.2 persen pada tahun 2030.

Menurut data Badan Pusat Statistik (BPS) Provinsi Papua, jumlah penduduk Provinsi Papua pada tahun 2014 adalah 3.032.488 jiwa. Jika dibagi berdasarkan penganut agama, penduduk yang beragama Kristen memiliki persentase terbesar, yakni 63.88 persen. Selanjutnya umat Katolik dan Islam yang masing-masing berjumlah 23.29 persen dan 12.56 persen. Kemudian umat Hindu dan Buddha.[1]

Jika kita menyandingkan data tersebut dengan data BPS Provinsi Papua pada tahun 2010, maka rata-rata laju pertumbuhan penduduk terbesar pada empat tahun terakhir adalah sebagai berikut; umat Katolik sebesar 6.1 persen, umat Protestan sebesar 4.4 persen. Umat Islam hanya sebesar 2.8 persen. Angka ini berada di bawah rata-rata laju pertumbuhan umat Hindu, yakni sebesar 3 persen.

1 Papua Dalam Angka tahun 2014.

Table 2: Jumlah dan Pertumbuhan Penduduk Berdasarkan Agama

Table 2: Jumlah dan Pertumbuhan Penduduk Berdasarkan Agama

2010			2014			Pertumbuhan
Agama	Jumlah	%	Agama	Jumlah	%	
Islam	408.855	13,4%	Islam	456.510	12,6%	2,8%
Kristen	1.956.749	64,3%	Kristen	2.321.914	63,9%	4,4%
Katolik	669.091	22,0%	Katolik	846.655	23,3%	6,1%
Hindu	5.077	0,2%	Hindu	5.722	0,2%	3,0%
Budha	3.490	0,1%	Budha	3.816	0,1%	2,3%
Total	**3.043.262**	**100,0%**	**Total**	**3.634.617**	**100,0%**	

Sumber: BPS Papua, data diolah

Sumber: *Data diolah dari BPS Papua*

Angka pertumbuhan ini sejalan dengan data Sensus Penduduk 2000 dan 2010, di mana rata-rata laju pertumbuhan penganut agama Islam berada di urutan keempat. Angkanya sebesar 0.93 persen. Angka ini jauh di bawah rata-rata laju pertumbuhan Kristen yang sebesar 6.2 persen dan Katolik yang sebesar 6.5 persen. Bahkan laju pertumbuhan umat Islam di Papua masih berada di bawah laju pertumbuhan umat Buddha yang sebesar 1.87 persen[2].

Secara kasat mata, di daerah perkotaan kita dapat melihat sebagian besar ruang sosial, ekonomi dan politik lebih banyak didominasi oleh kelompok migran. Dengan sumberdaya manusia dan kehidupan sosial ekonomi yang jauh lebih baik dibandingkan dengan kelompok asli Papua, kehidupan kelompok migran ini terlihat sangat kontras yang tinggal di daerah-daerah pinggiran kota atau di perkampungan. Misalnya kita bisa dengan mudah menemukan beberapa rumah penduduk migran yang berdiri megah di tengah-tengah permukiman penduduk Papua dengan rumah yang sangat sederhana.

Kelompok masyarakat migran, penduduk pendatang yang melakukan migrasi spontan, termasuk masyarakattransmigran yang datang melalui program pemerintah pusat sering kali menghadapi penolakan dari kelompok asli Papua. Keberadaan kelompok migran ini sering kali dianggap sebagai upaya kolonialisasi, aneksasi hingga pengambilalihan sumberdaya ekonomi orang Papua asli. Selain itu,

2 Agus Indiyanto, *Agama di Indonesia Dalam Angka*, CRCS Yogyakarta, 2013.

amber(istilah yang sering digunakan untuk menyebut pendatang) juga dianggap sebagai penyebab rusaknya tatanan dan nilai-nilai budaya dan kelompok yang bertanggungjawab terhadap semakin miskin dan terpinggirkannya orang asli Papua. Pandangan yang lebih ekstrem dari hal di atas adalah munculnya anggapan bahwa kehadiran kelompok migran di Papua adalah bagian dari program islamisasi.

Pada saat yang sama, kelompok migran juga memiliki pandangan negatif yang kurang lebih sama terhadap orang Papua asli. Dalam pandangan kelompok migran, orang Papua asli adalah masyarakat yang bodoh, terbelakang dan sering kali menimbulkan kekacauan dan tindak kriminaldi masyarakat. Sudah umum bahwa suatu kelompok warga berada dalam suasana kebatinan yang tidak nyaman jika mereka berada bersama dengan kelompok warga yang berbeda identitas sosial dalam satu komunitas yang sama. Sejumlah pandangan stereotipe ini mengendap dalam pikiran masing-masing kelompok hingga menimbulkan ketegangan. Prasangka yang mengental ini pada akhirnya menimbulkan ketakutan yang tak bisa terdefenisikan pada masing-masing kelompok.

Masalahnya menjadi lebih rumit ketika di masing-masing kelompok warga muncul orang-orang atau kelompok yang eksklusif. Pada 2008 lalu, *International Crisis Group* (ICG) dalam laporannya menyebutkan bahwa selain perubahan demografi, munculnya kelompok-kelompok baru yang bersifat eksklusif dari kedua belah pihak dan politisasi sejarah agama serta perkembangan di luar Papua telah memperkuat persepsi bahwa agama lain adalah musuh[3]. ICG memberikan beberapa contoh, di antaranya adalah kasus Masjid Raya di Manokwari dan pohon Natal di kabupaten Kaimana, juga polemik terhadap pembangunan kampus STAIN Al Fatah di Jayapura.

Dalam komunitas Muslim, ICG menyebut kehadiran beberapa aliran baru di Papua telah menyuburkan suasana permusuhan sosial pada tingkatan horizontal. Setidaknya ICG

3 International Crisis Group, *Communal Tension in Papua*. Asia Report No. 154 – 16 Juni 2008.

menyebut dua kelompok intoleran, yakni *Hizb ut-Tahrir Indonesia* (HTI) dan kelompok Salafi. Kelompok terakhir dikenal dengan sepak terjang Laskar Jihad sewaktu konflik Ambon merebak beberapa tahun lalu.

Di kalangan Kristen, ICG menyebut kehadiran gereja-gereja Pantekosta dan Kharismatik sebagai representasi agama baru di Papua. Kedua kelompok gereja ini cenderung agresif dalam melakukan penginjilan. Karena itu, hal ini sering kali menimbulkan ketegangan di kalangan denominasi gereja protestan lainnya. Kelompok ini juga mengarahkan dakwah mereka kepada kelompok non-Kristen, sehingga menimbulkan kemarahan padapenganut agama lain. Secara spesifik, ICG menyebut Gereja Bethel Indonesia (GBI) dan Gereja Bethani. Kelompok lain yang memiliki pengaruh semakin bertambah di Papua adalah *Full Gospel Business Men's Fellowship International.*

Pertumbuhan kelompok-kelompok Kharismatik ini tidak bisa dipisahkan dari dukungan kuat yang mereka peroleh dari beberapa pejabat lokal dan aparat keamanan. Satu ciri dari kelompok Kharismatik adalah bahwa mereka condong ke pusat kekuasaan politik dan ekonomi. Oleh karena itu, tidak seperti kelompok-kelompok Katolik atau Protestan *mainstream*, mereka diam mengenai masalah politik Papua: mengkritik pemerintah berarti mengkritik Tuhan.

Pada tataran kebijakan, lahirnya Undang-undang Nomor 21 Tahun 2001 tentang Status Otonomi Khusus Papua harus juga diakui memberikan dampak yang signifikan terhadap pengentalan identitas sosial di kalangan masyarakat Papua. Sebagaimana diketahui bahwa semangat *affirmative action* yang diusung pemerintah pusat melalui UU Otonomi Khusus telah memberikan implikasi pada distribusi sumberdaya yang tidak seimbang. Berbagai jabatan pemerintahan di berbagai tingkatan menjadi 'jatah' orang Papua asli. Begitu juga dengan penerimaan pegawai di lingkungan pemerintah Provinsi Papua maupun kabupaten di seluruh tanah Papua.

Salah satu yang selalu menjadi perdebatan hingga saat ini adalah pasal terkait orang Papua asli. Pasal yang menjelaskan tentang siapa yang dimaksud orang Papua asli ini jelas memberikan implikasi yang sangat besar terhadap akses sumberdaya politik dan sosial serta ekonomi di Papua. Pasal ini jelas menempatkan kelompok migran pada posisi kurang menguntungkan dibanding orang Papua asli.

Semangat untuk membatasi kehadiran imigran (terutama untuk migran spontan, dan juga transmigran yang datang karena mengikuti program pemerintah Pusat) di Papua sempat menjadi wacana serius pada masa-masa awal pemberlakuan UU Otonomi Khusus. Ketika itu bahkan sempat muncul ide untuk membuat rancangan perda khusus terkait pembatasan migrasi ke Papua namun mendapat tentangan dari berbagai pihak. Salah satunya muncul dari mantan Kepala Bappeda Provinsi Papua, Alex Rumasep,yang mengungkapkan bahwa akan sangat sulit menerapkan hal tersebut. Menurut dia, muskil untuk melarang orang bergerak dari satu tempat ke tempat lainnya.[4]

Ketiga faktor sebagaimana disebut di atas telah berkelindan dalam satu pusaran yang mengentalkan polarisasi identitas pada dua kutub masyarakat di Papua, antara komunitas migran dan penduduk Papua asli. Tentu sulit menentukan faktor mana yang paling dominan dari ketiganya, namun yang pasti politik identitas telah membawa kita pada situasi keterpurukan sosial di Papua. Masing-masing kelompok menjadi semakin enggan untuk berada dalam satu ruang bersama. Ruang di mana kebersamaan dan kesetaraan yang bertumpu pada nilai-nilai kemanusiaan menjadi semakin sedikit.

Situasi mengentalnya polarisasi identitas di atas merupakan bahaya laten bagi keberlangsungan kehidupan sosial di Papua. Pada tataran permukaan, situasi sosial tampak cukup tenang, namun gejolak sosial akan terlihat jika kita mendalami kehidupan sosial masyarakat di Papua. Kondisi ini akan terus berpotensi untuk

4 Diskusi informal dengan mantan Kepala Bappeda, tahun 2012.

melahirkan masalah-masalah sosial yang kurang lebih sama dengan kejadian-kejadian sebelumnya di masa mendatang.

Situasi yang tampak tenang di permukaan itu mengingatkan kita pada kondisi "perdamaian negatif". Perdamaian negatif diartikan oleh Galtung sebagai ketiadaan kekerasan kolektif yang terorganisir, artinya tidak ada kekerasan yang terjadi antara dua kelompok masyarakat besar, antar-bangsa, antar-kelas, maupun perbedaan lainnya, seperti agama, etnis, dan ras.[5] Masyarakat yang memiliki perdamaian negatif ini memiliki persoalan mendasar karena banyaknya akar masalah sosial yang muncul namun tidak diselesaikan. Sehingga masyarakatnya berada dalam keadaan tanpa kekerasan namun masih menyimpan ketegangan-ketegangan di mana kemungkinan konflik kembali cukup besar.[6]

Tulisan ini mendiskusikan tentang upaya untuk mengatasi pengentalan identitas dengan merekonstruksi pola komunikasi dan relasi antar-umat beragama di Papua yang tidak efektif selama ini. Upaya yang dimaksud adalah strategi advokasi melalui pendekatan *community development* (*Comdev*). Disadari bahwa pengentalan identitas ini yang disebabkan oleh berbagai faktor di atas, juga berdampak pada semakin minimnya perjumpaan di kalangan masyarakat. Pendekatan *Comdev* ini dipilih untuk menciptakan ruang-ruang perjumpaan sosial, di mana kelompok-kelompok agama ini bisa terlibat aktif dalam dialog-dialog sosial dan ekonomi.

Strategi Advokasi dengan Pendekatan *Comdev*

Sejak Agustus 2016, *Ilalang* Papua bekerja sama dengan CRCS UGM Yogyakarta menginisiasi program *Community Development*di Papua. Tujuan utama dari program ini adalah menciptakan masyarakat yang tangguh dengan menekankan pada modal sosial yang dimiliki oleh sebuah komunitas. Adalah sebuah kenyataan, bahwa di Papua sangat kaya akan tradisi yang mendorong terciptanya

5 Johan Galtung, Theories Of Peace: A Synthetic Approach to Peace Thinking. Oslo: International Peace Research Institute. 1967. Hlm. 12.

6 Diakses dari http://pelangine-pitaloka-fisip13.web.unair.ac.id/artikel_detail-151680-Resolusi%20Konflik%20Global-Perdamaian%20Negatif%20dan%20Peran%20Organisasi%20Internasional%20dalam%20Resolusi%20Konflik.html

sebuah komunitas yang harmonis. Namun dengan adanya berbagai perubahan sosial sebagai konsekuensi dari perkembangan zaman pada akhirnya ikut meniadakan tradisi-tradisi lokal tersebut di satu sisi, sekaligus menguatkan polarisasi identitas sosial dalam masyarakat di sisi lainnya.

Program ini menyasar pada kelompok muda di dua daerah di Papua, yakni Kota Jayapura dan Kabupaten Merauke. Kehadiran sebuah kelompok pemuda yang tangguh dari sisi kemampuan membangun perdamaian dan mandiri dalam berkelompok akan mampu mempertahankan perdamaian dan mendorong pembangunan komunitas di mana mereka berada, sekaligus berdaya untuk mengembangkannya di luar kelompok mereka.

Program ini menggabungkan penelitian, peningkatan kapasitas dan pengembangan masyarakat. Ketiga komponen kegiatan ini adalah (1) lokakarya dan pelatihan yang terdiri dari penelitian dasar dan lokakarya; (2) pengembangan masyarakat berbasis riset dengan fokus pada kegiatan 16 orang peserta pelatihan; dan (3) asistensi teknis dalam hal peningkatan kapasitas dan meningkatkan program dengan melibatkan berbagai pemangku kepentingan, terutama pemerintah daerah.

Proses Lokakarya

Walaupun program ini mencakup dua wilayah, yakni Kota Jayapura dan Kabupaten Merauke, namun tulisan ini lebih menitikberatkan pada proses di Kota Jayapura. Selain lebih mudah dijangkau dalam hal kebutuhan data, hal ini juga dimaksudkan agar pembahasan serta strategi implikasi advokasi bisa lebih fokus, meski di beberapa bagian tulisan ini juga merujuk pada *Comdev* di Kabupaten Merauke.

Pendekatan *Comdev* dimulai dengan mengorganisir kelompok pemuda. Kelompok pemuda yang berasal dari lintas etnis dan agama disiapkan sebagai pendamping komunitas. Mereka direkrut dan kemudian diikutsertakan dalam sebuah lokakarya "pengembangan komunitas berbasis modal sosial". Tujuan lokakarya ini adalah untuk memahami peran krusial modal sosial

dalam pengembangan komunitas, mengidentifikasi modal sosial yang "mengikat" dan "menjembatani" yang sudah ada kehidupan sosial masyarakat, kemudian memperkuatnya sebagai jembatan untuk menghubungkan berbagai perbedaan yang mengentalkan identitas di masing-masing komunitas.

Disadari, bahwa dalam sebuah komunitas yang telah terpolarisasi, sebagaimana disebutkan di atas, akan sangat sulit untuk merajut kebersamaan di antara mereka sendiri. Perjumpaan sosial hanya terjadi pada momen-momen seremonial, misalnya pernikahan atau menghadiri kegiataan keagamaan yang cenderung formalistik. Masyarakat tidak mampu lagi menemukan titik bersama untuk keluar dari permasalahan yang mereka hadapi setiap hari.

Pada titik inilah 16 orang pemuda,yang berasal dari Kota Jayapura dan Kabupaten Merauke dengan berbagai latar belakang sosial, dipertemukan dalam sebuah lokakarya. Kegiatan ini dimaksudkan untuk merumuskan model advokasi guna memperkuat modal sosial yang terdapat dalam masyarakat. Modal sosial ini menjadi sangat penting guna membangun jembatan dalam rangka peningkatan taraf hidup masyarakat. Pemahaman ini didasari atas keyakinan bahwa modal sosial merupakan salah satu komponen utama dalam menggerakkan kebersamaan masyarakat, juga dalam memobilisasi ide dan gagasan masyarakat, menumbuhkan perasaan saling percaya dan saling menguntungkan dalam sebuah komunitas yang beragam. Hilangnya modal sosial dalam masyarakat akan meniadakan semangat kerja sama, dan dengan sendirinya membawa masyarakat semakin larut dalam polarisasi identitas yang makin membatu.

Terdapat empat materi utama yang dibagi dalam lima hari lokakarya ini. Masing-masing materi dielaborasi lagi ke dalam satu hingga empat sesi, sehingga secara keseluruhan terdapat empatbelas sesi. Hari pertama dimulai dengan sesi Perkenalan yang di dalamnya menyangkut Identitas dan Keragaman. Secara umum, materi hari pertama ini lebih pada perkenalan di antara peserta dan fasilitator,

juga pengenalan terhadap program serta lokakarya *Comdev* untuk perdamaian. Selain itu, materi pada hari pertama juga bertujuan untuk memberi pemahaman tentang makna dan dinamika identitas dalam kehidupan sosial di Papua. Penekanan yang paling penting dalam materi ini adalah bahwa identitas merupakan bagian yang tidak terpisahkan dan karenanya seringkali merupakan bagian dari masalah sosial tersebut. Kegagalan memahami dan mengelola identitas dapat berdampak pada timbul dan meningkatnya masalah sosial.

Materi pada hari kedua dan ketiga terkait dengan identifikasi modal sosial sebagai basis *Comdev*. Tujuan dari materi ini adalah (1) membekali peserta dengan pemahaman konseptual tentang teori modal sosual dan kaitannya dengan *Comdev*; (2) membekali peserta dengan keahlian untuk mengidentifikasi bentuk-bentuk modal sosial dalam tiga dimensi: simbolik, relasional dan struktural; dan (3) mendampingi peserta untuk membuat peta modal sosial di wilayah masing-masing sebagai dasar bagi program *Comdev*.

Sesi-sesi pada bagian ini berangkat dari asumsi bahwa setiap masyarakat, terutama yang mempunyai pengalaman dengan keragaman, pada umumnya mempunyai modal sosial untuk berkoeksistensi atau relasi damai antar kelompok. Bahwa pelemahan modal sosial pada umumnya terjadi karena perubahan sosial yang menghadirkan konteks berbeda dari zaman ketika modal sosial tersebut masih sentral dalam kehidupan sosial masyarakat. Perubahan demografi akibat migrasi, perubahan gaya hidup akibat modernisasi serta kesenjangan sosial yang menyebabkan ketegangan sosial. Karena itu dibutuhkan untuk kembali mengidentifikasi dan memperkuat elemen-elemen modal sosial yang berpengaruh sehingga basis perdamaian yang rusak dapat dipulihkan.

Pada hari keempat menyangkut pembangunan masyarakat berbasis modal sosial. Tujuan dari materi ini adalah (1) memahami definisi, teori, dan praktik pemerintah dan masyarakat; (2) memahami masalah sosial dan cara pemecahannya; dan (3) memahami konsep dan strategi efektif dalam pembangunan masyarakat untuk mencapai tujuannya: kesejahteraan sosial.

Pada materi ini, disampaikan bahwa secara prinsip pembangunan masyarakat harus dilandasi oleh komitmen tinggi dalam bentuk kerja sukarela. Dalam konteks pembangunan masyarakat terkait kerja volunterisme ini, hal yang selalu menjadi persoalan utama adalah terkait dengan kemandirian sebuah kelompok, terutama dalam hal kemandirian finansial. Karena itu dukungan pendanaan menjadi faktor penting yang menunjang keberlangsungan dan keberhasilan sebuah program pembangunan masyarakat. Meski demikian, menjadi penting untuk dipahami bahwa dukungan dana ini dapat menjadi pendukung yang signifikan sekaligus penghambat.

Pada hari terakhir, peserta diminta untuk merancang rencana tindak lanjut, sekaligus persiapan untuk melaksanakan *live-in*. Materi ini bertujuan untuk (1) latihan merumuskan program pembangunan masyarakat; (2) praktik kerja kelompok yang efektif; dan (3) memberi pemahaman bagaimana mengidentifikasi peluang dan tantangan dalam merumuskan program pembangunan masyarakat.

Model pelatihan yang digunakan selama pelaksanaan lokakarya ini selain menggunakan pemaparan materi dari fasilitator, melainkan juga diskusi kelompok yang banyak dilakukan selama pelaksanaan kegiatan. Peserta yang berjumlah 16 orang kemudian dibagi dalam empat kelompok dengan anggota kelompok masing-masing berjumlah empat orang. Setelah itu, hasil diskusi kelompok kemudian dipresentasekan dalam diskusi panel, di mana tigakelompok menyampaikan tanggapannya terhadap apa yang disampaikan oleh salah satu kelompok. Model lokakarya ini banyak memberikan kesempatan kepada setiap peserta untuk menyampaikan gagasan dan pemikiran-pemikiran terhadap materi yang disampaikan.[7]

7 Disarikan dari *Modul Pelatihan Community Development untuk Perdamaian: Membangun Masyarakat Berbasis Modal Sosial*, CRCS UGM, 2017.

Gambar 1:Peserta Workshop dari Kabupaten Merauke dalam salah satu sesi workshop

Inilah titik awal perjumpaan antarkelompok yang secara sengaja didesain bagi kelompok pemuda. Mereka yang berasal dari dua wilayah ini akan menjadi *leader*, yakni sebagai pendamping komunitas di dalam menjalankan program *Comdev*. Masing-masing daerah, baik di Kota Jayapura dan Kabupaten Merauke, diwakili delapan peserta. Peserta ini dipilih berdasarkan komitmen kuat mereka untuk mempromosikan kehidupan bersama yang harmonis dalam sebuah masyarakat multikultur.

Pada titik awal ini, pelibatan pemerintah dipandang sebagai sebuah keharusan, karena pembangunan komunitas seharusnya menjadi kewajiban utama pemerintah daerah, dalam hal ini Pemerintah Kota Jayapura dan Kabupaten Merauke. Sedangkan keberadaan pemuda pendamping komunitas ini hanya sebagai dinamisator dalam pembangunan. Pelibatan pemerintah dalam hal ini tidak sekadar sebagai syarat formal, melainkan akan membantu dalam bentuk kebijakan-kebijakan yang memungkinan masyarakat berdayaguna.

Dalam pelaksanaan lokakaryaini, selain menyamakan persepsi dalam hal ide dasar pembentukan *Comdev*, juga sebagai media

untuk mempertemukan gagasan di kalangan pemerintah dan masyarakat. Pada pelaksanaan lokakarya ini, mewakili Pemerintah Kota Jayapura, kepala bidang Sosial Budaya Bappeda Kota Jayapura menyampaikan bahwa program ini bisa dikerja samakan dengan program yang telah disusun oleh Pemerintah Kota Jayapura. Dia juga menyampaikan bahwa Pemerintah Kota Jayapuraharus dibantu dalam hal menemukan gagasan-gagasan yang baru dan langsung mengena ke masyarakat, sehingga kerja sama antara Pemerintah Kota Jayapura dan komunitas dampingan ini nantinya dapat bersinergi.

> "Saya menyambut baik program *Comdev* yang digagas oleh CRCS UGM dan *Ilalang* Papua ini. Saya harap, ke depan kita bisa membangun kerja sama program, baik yang sudah ada sama kami, ataupun program yang akan dilahirkan dari kegiatan ini" (Selfna Kbarek – Kepala Bidang Sosial Budaya Bapeda Kota Jayapura).

Gambar 2:Kabid Sosbud Bappeda Kota Jayapura, Selvina Kbarek ketika memaparkan kondisi sampah di Kota Jayapura.

Kebersamaan dalam Live-In

Setelah peserta menyelesaikan workshop selama satu minggu, peserta kemudian diterjunkan ke dalam sebuah komunitas yang plural. Peserta dibagi per kelompok yang masing-masing terdiri dari dua orang. Setiap kelompok kemudian diinapkan pada sebuah

keluarga yang berbeda secara agama maupun etnis dengan peserta. Misalnya, peserta yang beragama Islam dan Kristen diinapkan pada keluarga yang beragama Hindu. Atau peserta yang beragama Hindu dan Katolik diinapkan pada keluarga yang beragama Islam. Berbagai suasana kebatinan peserta bercampur aduk selama proses ini. Diceritakan oleh Hidayat Baadila, seorang Muslim asli Maluku yang tinggal di rumah masyarakat yang berasal dari Jawa Tengah dan beragama Kristen. Dia butuh waktu selama tiga hari untuk kemudian bisa berdamai dengan lingkungan di mana dia tinggal. Baginya, tinggal di rumah seorang Kristen dan berbeda suku merupakan pengalaman pertama yang sangat berkesan dan diakuinya mengubah pola pikir dan pandangan dia terhadap umat Kristen.

> "Pertama kali diajak makan, jujur saja saya merasa sangat berat, karena ini pengalaman pertama saya tinggal dan makan di rumah Kristen. Pergulatan ini semakin menggebu dan berlangsung selama tiga hari. Namun seiring waktu, terjadi interaksi yang baik dan nyaman. Akhirnya saya merasa bahwa mereka adalah bagian dari diri saya. Sehingga yang awalnya saya merasa tegang kemudian berubah drastis dan merasakan kenyamanan tinggal bersama keluarga baru ini" (Hidayat Baadila – Peserta *Comdev* Merauke).

Gambar 3: Peserta *Comdev* dari Kabupaten Merauke bersama anak-anak sekolah di Kampung Wonorejo, Kabupaten Keerom.

Masing-masing peserta diminta untuk meleburkan diri dan aktivitasnya bersama komunitas dan keluarga baru yang ditinggalinya. Dalam praktik, peserta melakukan kegiatan bersama dengan masyarakat, misalnya berpartisipasi dalam kegiatan yang digagas oleh Pemerintah Kampung di mana mereka berada, hingga melakukan gotong royong bersama masyarakat. Mereka juga terlibat dalam kegiatan ekonomi keluarga yang ditinggalinya. Misalnya, ada peserta yang ikut ke ladang, ada pula peserta yang membantu usaha pembuatan batako, hingga ikut membersihkan rumah dan membersihkan peralatan makan seusai makan bersama. Selain itu, peserta juga memberikan pelajaran menulis dan membaca kepada keluarga yang memiliki anak usia balita. Salah satu keluarga di Kampung Wonorejo yang ditinggali peserta bertutur tentang kedekatan mereka seperti ini:

> "Setelah penarikan peserta, anak-anak saya setiap hari menanyakan kaka Elsye dan kaka Murni. 'Kenapa mereka tidak datang lagi', begitu anak-anak saya bertanya. Mungkin karena sudah sangat merasa nyaman, karena setiap hari selalu bersama-sama dan diajar membaca dan menulis. Bahkan mengoperasikan computer. Saya pikir program ini benar-benar berkesan dan sangat baik untuk membangun kebersamaan di antara perbedaan" (Junaedi – 'Orang tua asuh' Elsyedan Murni di Kampung Wonorejo).

Aktivitas *live-in* ini dilakukan agar peserta menemukan *bridging* dalam membangun koeksistensi. Diakui bahwa salah satu masalah kita dalam membangun kebersamaan adalah munculnya tirani mayoritas terhadap minoritas. Karena itu, dengan *live-in*peserta akan merasakan bagaimana menjadi seorang minoritas dalam sebuah komunitas. Peserta juga memiliki kesempatan untuk mengklarifikasi berbagai *stereotype* yang selama ini ada dalam benak masing-masing terhadap kelompok di luar kelompoknya.

> "Jika kita menyakiti orang lain, bayangkanlah orang itu akan menyakiti kita. Jika kita membenci orang lain, bayangkanlah orang itu membenci kita. Apapun yang kita lakukan pada orang lain, bayangkanlah apa yang terjadi jika posisinya terbalik" (I Ketut Widiarsa – peserta *Comdev* dari Kabupaten Merauke, beragama Hindu).

Gambar 4: Peserta *Comdev* Kota Jayapura ikut bekerja di kebun milik orang tua asuh di Kampung Yasa Mulia Kabupaten Merauke.

Tapi lebih dari itu, peserta juga dapat belajar dari kearifan masyarakat kampung terkait bagaimana mereka membangun kebersamaan dalam sebuah komunitas. Pengalaman Ketut Widiarsa ketika 'berguru' kepada orang tua asuhnya memberinya persepsi yang sangat kuat terkait bagaimana membangun kebersamaan. Ketika itu Ketut menanyakan pandangan tuan rumah terkait pandangan dia terhadap umat agama lain.

> "Kita ini semua sama, percaya dengan Tuhan. Muslim juga sama, percaya dengan Tuhan. Keyakinan saya adalah agama diturunkan ke bumi untuk menciptakan kedamaian dan ketenteraman. Tidak pernah ada cita-cita agama manapun yang ingin membuat onar, membuat ketakutan, membuat suasana mencekam, dan lain sebagainya. Hargai orang lain sebagaimana menghargai diri sendiri" (Jaelani – orang tua asuh Ketua Widiarsa).

Setiap peserta akan mampu memahami bagaimana berpikir, menciptakan gagasan-gagasan, dan bahkan bersikap sertabertindak dalam sebuah komunitas yang berbeda dengan diri dan lingkungannya sendiri. Tidak itu saja, dalam proses *live-in* peserta juga diminta untuk melakukan observasi yang akan memperkuat proses *bridging* di dalam kampung. Paling tidak, kemampuan

menemukan media sosial ini bisa diterjemahkan peserta ketika kembali ke komunitasnya sendiri.

Pada praktiknya, peserta *live-in* yang berasal dari Kabupaten Merauke bahkan berhasil membuat sebuah prasasti dalam bentuk "Tugu Perdamaian" di Kampung Wonorejo, distrik Arso Timur, kabupaten Keerom, Papua. Tugu ini merupakan apresiasi peserta terhadap keteguhan masyarakat kampung dalam memegang nilai-nilai perdamaian dan kebersamaan dalam kehidupan mereka. Selain itu, Tugu Perdamaianini juga dimaksudkan untuk terus mengingatkan setiap orang dan kelompok yang berada di dalam kampung tersebut agar tak lelah untuk menghidupi keseharian mereka dengan nilai-nilai damai.

Gambar 5: Peresmian Tugu Perdamaian di Kampung Wonorejo kabupaten Keerom.

Proses pembuatan Tugu Perdamaian ini cukup menarik. Perumusan ide dan gagasan untuk membuat prasasti dibahas secara serius oleh peserta *live-in*. Hasilnya kemudian dikomunikasikan dengan Pemerintah Kampung setempat yang mendukung keinginan peserta tersebut. Pemerintah Kampung kemudian mengusulkan lokasi pendirian tugu tersebut tepat di pintu masuk perkampungan. Pertimbangannya adalah agar setiap orang yang masuk ke kampung ini terlebih dahulu melihat tugu tersebut. Sehingga mereka tidak saja merasakan aura damai selama berada dalam kampung tersebut, tetapi juga ikut berkontribusi dalam menjaga dan menumbuhkan

nilai-nilai damai. Ide dan gagasan pembuatan tugu yang telah didiskusikan peserta dengan Pemerintah Kampung kemudian diterjemahkan bersama-sama dengan penduduk kampung secara gotong royong.

Refleksi Proses

Interaksi dengan lingkungan yang baru tentu akan melahirkan refleksi mendalam pada diri setiap orang yang terlibat di dalamnya. Tidak saja terhadap peserta yang menjalani *live-in*, melainkan juga terhadap keluarga yang menjadi lokasi menginap peserta. Perjalanan spiritual dalam proses *live-in*menjadi sangat berharga.

Berangkat dari pemahaman tersebut, maka setiap peserta diminta untuk mendokumentasikan seluruh proses *live-in* yang dilaluinya dalam bentuk refleksi.Tujuan dari pendokumentasian refleksi ini agar nilai-nilai dari perjumpaan sosial yang dialami peserta selama proses *live-in*ini tidak saja menjadi pengetahuan peserta, melainkan juga menjadi pengetahuan bersama. Hasil refleksi ini diharapkan mampu menjadi rujukan baru bagi setiap orang yang memiliki prasangka negatif terhadap orang di luar kelompoknya. Diharapkan mereka juga mampu menginternalisasi refleksi peserta meski tidak merasakan langsung proses tersebut.

Proses penulisan refleksi *live-in* ini berlangsung selama kurang lebih satu bulan. Tidak ada panduan tekhnis yang kaku kepada peserta dalam menuliskan pengalamannya. Setiap peserta hanya diminta untuk menuliskan pengalamannya berdasarkan apa yang dilihat dan dirasakan. Setiap tulisan yang masuk kemudian mengalami beberapa kali proses *editing* agar sesuai dengan standar penerbitan buku. Beberapa tulisan yang dihasilkan peserta mengalami perbaikan untuk memudahkan memahami makna yang tersirat dalam tulisan tersebut. Tulisan refleksi peserta ini telah diterbitkan oleh CRCS UGM dan *Ilalang* Papua dengan judul "Menyelami Keragaman Membangun Keragaman" (2017).

Fadhal Alhamid (salah seorang ketua Dewan Adat Papua) menyampaikan, bahwa proses ini menjadi sangat penting. Karena dalam proses advokasi, kewajiban untuk melakukan aksi dan

keharusan melakukan refleksi mesti berjalan dalam helaan nafas yang sama.

> "Kita tidak bisa terus-terusan melakukan aksi tanpa berefleksi. Aksi memang penting, tapi refleksi juga tidak kalah penting. Karena dengan melakukan refleksi kita bisa melihat sudah berada di titik mana. Dengan berefleksi, kita juga bisa mengenal diri kita sendiri dan lingkungan kita dengan lebih jernih"(Fadhal Alhamid – Dewan Adat Papua).

Gambar 6: Buku *Menyelami Keragaman Membangun Perdamaian*, hasil refleksi peserta live-in di dua kampung, Kampung Wonorejo di Kabupaten Keerom dan Kampung Yasa Mulia di Kabupaten Merauke.

Hasil refleksi yang telah didokumentasikan melalui buku ini kemudian didiseminasikan dalam bentuk *launching* dan diskusi buku. Yang menarik dari sesi *launching* buku ini adalah ketika peserta *live-in* mendeklarasikan diri sebagai pemuda *Prasasti Perdamaian* di Papua, terutama di Kota Jayapura. Anggota *Comdev* ini menyadari bahwa situasi sosial masyarakat di Papua, khususnya di Kota Jayapura, masih sangat rentan terhadap munculnya konflik. Banyaknya prasangka yang tertanam dalam pikiran masing-masing warga masyarakat terhadap kelompok di luar diri mereka harus segera dihilangkan. Mereka menyadari bahwa satu-satunya cara yang paling efektif untuk menghilangkan hal tersebut adalah dengan melakukan interaksi sosial sesering mungkin di antara sesama warga masyarakat.

Bahwa tanggung jawab untuk membuka ruang perjumpaan sosial tersebut tentu bukanlah perkara yang mudah. Di sini Tim *Comdev* harus mampu menemukan sebuah media interaksi yang dapat digunakan untuk menghubungkan berbagai kepentingan dan latar belakang sosial masing-masing warga dalam satu komunitas.

Gambar 7:Suasana Launching Buku Menyelami Keragaman Membangun Perdamaian. Tampak hadir Sayid Fadhal Alhamid (perwakilan dari Dewan Adat Papua – kedua dari kiri) dan Evert Meraudje (Kepala Kesbangpol dan Linmas Kota Jayapura – ketiga dari kiri).

Beberapa tanggapan positif atas terbitnya buku ini disampaikan oleh peserta *launching* dan diskusi buku. Sebagian besar menyampaikan bahwa isi buku ini menjadi penting untuk disebarluaskan ke banyak orang karena mengajarkan kita untuk memahami orang dan kelompok di luar diri kita.

Salah satu peserta, yang merupakan pegawai negeri sipil, menyampaikan pandangannya sebagai berikut:

> "Selama ini proses perdamaian di Papua hanya lebih banyak didiskusikan tanpa sekalipun memulai untuk melakukan tindakan-tindakan konkret di masyarakat. Buku ini dan apa yang telah dilakukan oleh CRCS UGM dan *Ilalang* Papua adalah wujud nyata dari tindakan 'eksekusi' dalam mendorong perdamaian di Papua, dan tidak lagi sebatas 'diskusi-diskusi' yang tidak berujung. Karena itu, saya mengingatkan agar buku ini segera disampaikan kepada FKUB Provinsi Papua. Menjadi penting bagi FKUB untuk mendorong sebuah kerja sama dengan LSM dan dunia pendidikan seperti CRCS UGM, misalnya dalam

> konteks mendiseminasikan buku pada kalangan yang lebih luas di Papua"(Faisal Tura–Pegawai Negeri Sipil).

Seorang peserta lainnya, menyampaikan sebagai berikut:

> "Buku yang merupakan hasil refleksi atas proses *live-in* peserta *Comdev* ini bisa menjadi acuan dalam organisasi pemuda maupun masing-masing individu dalam berinteraksi dalam masyarakat. Karena ini adalah pengalaman riil yang dirasakan langsung dari peserta. Saran saya, agar buku ini dijadikan bahan diskusi dalam organisasi-organisasi kepemudaan di Papua" (Albert – Asrama Mahasiswa kabupaten Biak Numfor).

Kepala Kesbangpol dan Linmas Kota Jayapurayang hadir sebagai narasumber pada saat *launching* dan diskusi buku juga turut menyampaikan pandangannya terkait buku ini:

> "Kegiatan seperti ini akan mampu mengubah damai negatif yang saat ini kita hadapi menjadi damai yang positif. Kegiatan seperti ini menjadi sangat penting dalam daerah yang sangat plural seperti di Kota Jayapura ini"(Evert N. Meraudje – Kepala Kesbangpol dan Linmas Kota Jayapura).

Menemukan Jembatan

Kelompok pemuda yang telah melalui tiga tahapan ini, mulai dari workshop, *live-in* dan proses penulisan refleksi terus berlanjut. Tahapan berikutnya adalah observasi untuk menemukan *bridging* dengan modal sosial yang dimiliki oleh masyarakat.Pilihan mereka adalah menggunakan isu lingkungan sebagai *bridging*dalam komunitasnya.

Pemilihan isu lingkungan ini didasari atas realitas Kota Jayapura yang setiap tahun mengalami banjir pada saat musim hujan. Dari tahun ke tahun, kualitas banjir di Kota Jayapura terus bertambah. Tidak saja volumenya yang semakin membesar, namun juga cakupan wilayah bencana banjir di Kota Jayapura semakin luas. Salah satu temuan kelompok pemuda terkait penyebab banjir ini adalah pengelolaan sampah yang buruk. Disadari bahwa upaya pengelolaan sampah selama ini terkesan hanya menjadi ranah pemerintah. Peran masyarakat dalam mengelola sampah di Kota Jayapura masih sangat rendah karena minimnya kesadaran dalam menjaga kebersihan lingkungan mereka.

Berdasarkan data yang disampaikan oleh Bappeda Kota Jayapura, diketahui bahwa produksi sampah di Kota Jayapura mencapai 200 ton setiap hari. Dari jumlah tersebut, hanya sekitar 30 persen sampah yang dapat diangkut oleh petugas ke Tempat Pembuangan Akhir (TPA). Sisanya tersebar di jalan-jalan utama, gang-gang, saluran drainase dan di permukiman penduduk. Sebagian dibakar dan sebagian lainnya dibuang ke kali atau sungai yang banyak terdapat di Kota Jayapura. Ini salah satu penyebab utama banjir di Kota Jayapurayang semakin besar dari tahun ke tahun.

Padahal, dengan produksi sampah sebanyak itu, mestinya sampah dapat diolah untuk meningkatkan ekonomi keluarga. Upaya untuk menjadikan sampah sebagai sumber penghasilan ekonomi keluarga melalui daur ulang sampah sesungguhnya telah dilakukan oleh beberapa kelompok masyarakat. Pemerintah Kota Jayapura sendiri sebenarnya telah beberapa kali mengadakan pelatihan terkait pengelolaan sampah, bahkan telah membuat Bank Sampah Jayapura (BSJ). Namun hal tersebut belum cukup mampu menghindarkan Kota Jayapura terbebas dari sampah dan banjir tetap saja menjadi langganan bagi masyarakat.

Kendala utama dari pengelolaan sampah di Kota Jayapura tertelak pada tidak adanya sinergi antara pemerintah dan kelompok masyarakat yang mengelola sampah. Permasalahan ini terutama pada penyediaan pasar untuk hasil daur ulang yang telah dibuat oleh masyarakat. Kepedulian beberapa kelompok masyarakat dalam melakukan daur ulang sudah cukup terlihat, namun mereka tidak mampu memasarkan produk daur ulang yang telah dihasilkan. Pemerintah Kota Jayapura bahkan setiap tahun masih harus memberikan subsidi kepada Bank Sampah Jayapura untuk menggaji karyawannya.

Pada saat yang sama, perusahaan dan BUMN yang beroperasi di wilayah Kota Jayapura terlihat belum mampu menentukan prioritas dalam hal menyalurkan tanggung jawab sosialnya. Perusahaan misalnya lebih memilih membuat taman-taman kota dengan dana milyaran rupiah. Sebagian bahkan menyalurkan dana

CSR-nya dengan membeli *dump truck* untuk mengangkat sampah, padahal UU Pengelolaan Sampah telah menyiratkan pengelolaan sampah tidak lagi menggunakan *dump truck*. Menurut UU ini, sampah yang dibawa ke pembuangan akhir hanyalah 15 persen dari residu sampah yang telah diolah. Artinya, sampah harus diolah berdasarkan prinsip 3R: *Reduce, Reuse*,dan *Recycle*. Namun kita juga masih melihat sebuah bank BUMN bahkan lebih memilih untuk menggunakan dana CSR-nya untuk membeli *ambulance*, meski dana tersebut sesungguhnya adalah untuk program bina lingkungan.

Persoalan ini merupakan salah satu titik lemah dari pengelolaan sampah di Kota Jayapura. Walau dana milyaran telah dikeluarkan untuk itu, namun kualitas lingkungan di Kota Jayapura masih tidak beranjak dari permasalahan utamanya. Karena itu, mestinya seluruh elemen menyatukan langkah dan gagasan yang sama dalam mengelola sampah. Misalnya Pemerintah Kota Jayapura menyiapkan kebijakan yang mampu diimplementasikan, kelompok perusahaan menyiapkan dana dan kelompok masyarakat menjadi implementator dalam pengelolaan sampah, mulai dari hulu hingga hilir dalam semangat pengelolaan sampah berbasis peningkatan ekonomi warga.

Situasi ini yang dilihat oleh kelompok pemuda dan dianggap mampu menjadi *bridging* untuk mempertemukan masyarakat dari berbagai latar belakang sosial dan berbagai pemangku kepentingan. Pilihan ini didasari atas pertimbangan bahwa lingkungan yang buruk bukan saja menjadi persoalan kelompok agama atau suku tertentu. Banjir adalah masalah bersama, tanpa melihat latar belakang seseorang atau status sosial seseorang. Selain itu, ide untuk menjadikan pengelolaan sampah ini diharapkan mampu menghadirkan lebih banyak pemangku kepentingan, tidak saja kelompok masyarakat, melainkan juga pemerintah, pihak swasta dan dunia bisnis.

Persoalan sampah ini pada titik tertentu tidak lagi sekadar persoalan lingkungan, melainkan dapat menjalar menjadi persoalan sosial. Di berbagai sudut kota dan gang-gang di permukiman padat penduduk, sering kita melihat tulisan kekesalan yang bernada

menghina dan merendahkan martabat kemanusiaan. Misalnya, ada tulisan yang dibuat mencolok pada dinding pagar berbunyi, "yang buang sampah di sini anjing". Jika hal ini tidak segera dikelola dengan baik, maka buruknya pengelolaan sampah di Kota Jayapura dapat juga menjadi konflik sosial yang serius.

Observasi yang dilakukan oleh kelompok *Comdev* ini tidak saja untuk menemukan isu yang dapat dijadikan media untuk perjumpaan sosial, namun juga sekaligus mengidentifikasi pemangku kepentingan yang terlibat di dalamnya. Dalam catatan *Comdev*, ditemukan tiga komunitas masyarakat yang selama ini terlibat dalam pengelolaan sampah, namun belum maksimal. Selain itu, tim *Comdev* Kota Jayapura juga melibatkan peran serta pemerintah. Dalam hal ini, *Comdev* Kota Jayapura secara khusus membangun komunikasi yang intens dengan Kepala Bidang Sosial Budaya Bappeda Kota Jayapura, ibu Selfina Kbarek, dan Bank Sampah Jayapura (BSJ). Pemangku kepentingan yang juga sangat penting adalah pelibatan Forum CSR Kota Jayapura. Kelompok ini adalah konsorsium dari beberapa BUMN dan perusahaan swasta yang berkomitmen untuk mendukung pembangunan Kota Jayapura melalui dana CSR yang dimilikinya.

Membangun Jembatan

Tahap selanjutnya adalah mengadakan lokakaryaKoperasi Sampah yang merupakan pendekatan *Comdev* di Kota Jayapura. Tujuan dari pelaksanaan lokakarya ini lebih pada menemukan persoalan dalam pengelolaan sampah. Selain itu, lokakarya ini juga bertujuan untuk merumuskan agenda bersama dalam penanggulangan sampah berbasis peningkatan ekonomi yang melibatkan masyarakat, Pemerintah Kota Jayapura dan pihak swasta, serta kelompok *Comdev* sebagai pendamping.

Para peserta lokakarya berasal dari kelompok-kelompok masyarakat yang telah diidentifikasi oleh Tim *Comdev* sebelumnya, dan Bappeda Kota Jayapura sebagai wakil pemerintah. Sayangnya pihak swasta yang diundang tidak dapat hadir, karena adanya perubahan kepengurusan dalam Forum CSR Kota Jayapura, di

mana Ketua Forum CSR baru saja dilantik menjadi Wakil WaliKota Jayapura. Dibutuhkan komunikasi yang lebih baik lagi ke depan untuk melibatkan mereka dalam program ini.

Sebagai fasilitator utama dalam lokakaryaini adalah Dr. Iswanto. Seorang akademisi sekaligus praktisi dalam pengelolaan sampah serta penggagas Desa Wisata Sukunan Kabupaten Sleman, DI Yogyakarta. Pemilihan beliau sebagai fasilitator lebih disebabkan keberhasilannya dalam mendorong peran serta masyarakat dalam mengelola sampah secara mandiri di daerahnya. Dalam hal keberhasilannya tersebut, Pemerintah Kota Jayapura sendiri bahkan pernah melakukan studi banding di Desa Wisata Sukunan tersebut pada tahun 2015 lalu.[8]

Di hari terakhir lokakarya, disepakati untuk membuat sejumlah rencana tindak lanjut yang merupakan rencana tindak lanjut dari pelaksanaan workshop. Adapun rencana tindak lanjut sebagaimana disebutkan di atas adalah sebagai berikut:

- Peningkatan Kapasitas:
    1. Pelatihan daur ulang sampah akan dilaksanakan di bulan November 2017.
    2. Pelatihan daur ulang sampah didasarkan pada kebutuhan masyarakat dan melihat komposisi sampah yang mudah ditemukan dalam komunitas
    3. Pendampingan lebih diutamakan pada dua kelompok masyarakat yang mengikuti lokakarya.
    4. Terkait pengelolaan administrasi dan keuangan, akan bekerja sama dengan Bank Sampah Kota Jayapura, Wanyambey.
- Kelembagaan:
    1. Membuat pengurus koperasi sampah
    2. Pembuatan legalitas organisasi melalui Dinas Perindustrian, Perdagangan dan Koperasi Kota Jayapura.
    3. Menyepakati visi koperasi sampah.
    4. Menyepakati aturan lokal terkait pengelolaan sampah di

8 Wawancara dengan ibu Selfina Kbarek, Kabid Sosial Budaya Bappeda Kota Jayapura.

tingkat lingkungan.

- Membangun Jaringan:
  1. Melakukan audiensi dengan Bappeda Kota Jayapura.
  2. Melakukan audiensi dengan Forum CSR Kota Jayapura
  3. Melakukan audiensi dengan lurah di mana komunitas sampah Yakyerba dan Emereuw berada.
  4. Melakukan pendekatan ke tokoh kunci di komunitas: tokoh adat, gereja, masyarakat, perempuan dan tokoh pemuda.
- Kampanye:Mengikuti event peduli lingkungan di wilayah Kota Jayapura.

Sedangkan di tataran tim *Comdev*, yang menjadi tindak lanjut lebih pada pendampingan kepada komunitas sampah, yakni di komunitas sampah Yakyerba dan Emeruw. Terkait hal ini, tim *Comdev* telah membagi diri dalam dua kelompok yang didasarkan atas kedekatan tempat tinggal dengan komunitas untuk melakukan pendampingan. Selain itu, tim *Comdev* juga membangun jejaring lebih jauh untuk mengkampanyekan pentingnya membangun perdamaian di kalangan pemuda melalui *Comdev*. Terakhir, rencana tindak lanjut tim *Comdev* adalah melakukan dokumentasi atas refleksi mereka selama melaksanakan pendampingan komunitas. Refleksi mengenai hal ini akan menjadi buku kedua yang dihasilkan oleh tim *Comdev* Kota Jayapura.

Daftar Pustaka

Agus Indiyanto. Agama di Indonesia Dalam Angka, Yogyakarta: CRCS UGM. 2013.

International Crisis Group, Communal Tension in Papua. Asia Report No. 154 – 16 Juni 2008.

Jims Elmsli. West Papuan Demographic Transition and the 2010 Indonesian Census: "Slow Motion Genocide" or not?, CPACS Working Paper No. 11/1 September 2010, The University of Sydney.

Johan Galtung, Theories Of Peace: A Synthetic Approach to Peace Thinking. Oslo: International Peace Research Institute. 1967. Hlm. 12.

Perdamaian Negatif dan Peran Organisasi Internasional dalam Resolusi Konflik, Diakses dari http://pelangine-pitaloka-fisip13.web.unair.ac.id/artikel_detail-151680-Resolusi%20Konflik%20Global-Perdamaian%20Negatif%20dan%20Peran%20Organisasi%20Internasional%20dalam%20Resolusi%20Konflik.html

Modul Pelatihan Community Development untuk Perdamaian: Membangun Masyarakat Berbasis Modal Sosial, CRCS UGM, 2017.

Sekolah Rumah Eks-Gafatar untuk Mengatasi Diskriminasi Pendidikan

Adityo Hadiseputra

Stigmatisasi, diskriminasi, persekusi, dan kriminalisasi yang menimpa kelompok-kelompok minoritas memicu reaksi internal yang tidak seragam. Ada kelompok yang keras mengupayakan tuntutan keadilan di jalur hukum. Ada kelompok yang, karena hampir tiada lagi harapan akan terpenuhi di jalur hukum, memilih untuk memakai cara-cara lain untuk tetap bertahan dan mengupayakan integrasi sosial. Hal yang terakhir ini pernah diupayakan oleh orang-orang eks-anggota Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar) melalui jalur pendidikan.

Tulisan ini akan fokus mengurai persoalan yang menimpa *homes chooling* atau sekolah rumah yang dikembangkan eks-Gafatar. Penulis sendiri pernah menjabat sebagai pengurus Gafatar dari tahun 2012 sampai dengan tahun 2015. Hingga kini, penulis masih aktif dalam upaya advokasi eks-Gafatar, khususnya dalam kegiatan sekolah rumah eks-Gafatar. Sebagai "orang dalam", penulis bisa lebih leluasa mengeksplorasi sumber informasi beserta segala gagasan dan kegelisahan dan mengerti seluk beluk perkembangan organisasi Gafatar dari awal mula sampai sekarang.

Namun subjektivitas penulis juga mesti diakui menjadi salah satu kekurangan dalam penulisan ini, karena tuntutan untuk bersikap netral kadang sulit dilakukan. Dengan tulisan ini penulis berharap dapat menggugah kalangan dari luar Gafatar, khususnya para aktivis HAM dan pembela eks-Gafatar, agar mendapat pemahaman

mengenai warga eks-Gafatar yang tengah memperjuangkan hak-haknya di tengah perlakuan dikriminatif, sebagaimana yang telah terjadi pada kalangan minoritas lain. Dalam kasus sekolah rumah eks-Gafatar, upaya advokasi hendaknya menyadari bahwa, di samping untuk menghindari diskrimasi dan pemaksaan keyakinan terhadap anak didik di sekolah formal, sekolah ini berasal dari keinginan dan inisiatif orang-orang eks-Gafatar sendiri.

Siapakah Sebenarnya Eks-Gafatar?

Pada awal 2016, berita tentang Gerakan Fajar Nusantara (Gafatar) memenuhi halaman depan media massa. Perumahaan orang-orang Gafatar di Kalimantan Barat dibakar; ribuan orang eks-Gafatar (sebutan 'populer' untuk mantan pengikut Gafatar) diusir dari dua desa di Kabupaten Mempawah, Kalimantan Barat, dan karena itu mereka harus meninggalkan lahan luas yang mereka peroleh secara legal. Tak berselang lama, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa yang menyatakan Gafatar sesat. Orang-orang eks-Gafatar, yang jumlahnya terdokumentasi mencapai sekitar 8.187jiwa,[1] yang mencakup orang dewasa dan anak-anak, mendapat perlakuan diskriminasi, mengalami kriminalisai, dan bahkan dipandang layaknya teroris atau penjahat. Orang-orang eks-Gafatar diperlakukan demikian karena mereka dianggap memiliki kepercayaan yang "menyimpang" dari keyakinan mayoritas.

Berita awal tahun 2016 tentang adanya pemukiman eksklusif para eks-Gafatar menguatkan tuduhan makar yang menjadi salah satu pidana serius negara ini. Tuduhan makin mendapat justifikasi setelah tak lama kemudian pemerintah dengan dua lembaga kementerian dan satu lembaga setingkat menteri (Kementerian Dalam Negeri, Kementerian Agama dan Kejaksaan Agung) mengeluarkan Surat Keputusan Bersama (SKB) bernomor KEP 43/A/JA/02/2016 yang berisi pelarangan praktik maupun penyebarluasan ajaran Gafatar.[2] SKB ini mengacu pada fatwa

1 http://www.satuharapan.com/read-detail/read/diskriminasi-3583-anak-eks-gafatar-kahai-lapor-ditjen-rehsos

2 SKB Gafatar KEP 43/A/JA/02/2016, bisa diunduh di laman http://kesbangpol.kemendagri.go.id/index.php/pages/download/index/U0tCX0dhZmF0YXIucGRm.

MUI pusat tertanggal 3 Februari 2016. Baik SKB maupun fatwa penyesatan "Gafatar" ini ironisnya justru keluar setelah ormas Gafatar membubarkan diri enam bulan sebelumnya, persisnya pada 16 Agustus 2015, bertepatan dengan Kongres Luar Biasa Gafatar.

Jika Gafatar sebenarnya sudah membubarkan diri jauh-jauh hari sebelum pelarangan legal dari pemerintah maupun lembaga agama, patut dipertanyakan sebenarnya apa yang menjadi target objek yang dimaksud dalam SKB dan fatwa MUI itu. Pembubaran Gafatar merupakan keputusan yang justru didasarkan pada pertimbangan internal Gafatar sendiri demi menghindari gesekan-gesekan dengan masyarakat. Setelah membubarkan diri, para anggota Gafatar dipersilahkan untuk memilih jalan hidup sendiri. Yang masih ingin mempertahankan keyakinan pribadinya dipersilakan mengikuti program kedaulatan pangan yang dipusatkan di daerah Kalimantan dan ini terjadi tanpa paksaan. Pembubaran Gafatar itu sendiri juga sebagai upaya untuk menghentikan "fitnah" dari kalangan luar perihal penyebarluasan "ideologi" Gafatar.

Dari September hingga Desember 2015, beberapa mantan pengikut Gafatar secara bertahap berangkat ke Kalimantan dengan sukarela untuk membangun perkampungan berbasis kemandirian pangan. Prasyarat administratif-normatif juga sudah dilakukan, seperti pemindahan berkas KTP, izin kepada pemerintah setempat, pembelian tanah, dan penandatanganan kesepakatan penggunaan lahan sebagai fatsun sosial di daerah setempat. Jadi, sebenarnya tidak ada aksi penggerakkan massa secara diam-diam, apalagi penculikan.

Namun berita orang hilang yang terjadi di sejumlah daerah di pulau Jawa telah dipolitisasi sebagai delik yang seolah-olah membuat eks-Gafatar melakukan tindakan jahat, terutama setelah kasus "menghilangnya" dr. Rica Tri Handayani. Setelah "hilangnya" dr. Rica, muncul kasus-kasus serupa di pulau Jawa dengan berita yang mengimplikasikan seolah-olah eks-Gafatar merupakan dalang di balik semua itu. Selain dr. Rica, sekitar ratusan kasus orang hilang terjadi di pulau Jawa. Di Jawa Tengah sendiri terdapat 54

kasus[3] orang hilang. Semua kasus orang hilang tersebut mempunyai satu latar belakang yang sama, yaitu pernah aktif sebagai anggota Gafatar di daerahnya masing-masing.

Eks-Gafatar dan Millah Abraham

Pada konferensi pers pasca kejadian Mempawah, Ketua Umum Eks-Gafatar Mahful Muis Tumanurung menyatakan bahwa landasan teologis sebagian besar pengikut eks-Gafatar adalah "Millah Abraham", suatu paham "keagamaan baru" yang muncul dan terinspirasi dari agama-agama samawi.[4] Mahful yang pernah menjadi dosen di UIN Alaudin ini menuturkan bahwa "Millah Abraham" merupakan aliran baru yang keluar dari Islam. "Millah Abraham yang dibawa oleh guru spiritual Abdussalam (yang lebih dikenal luas dengan nama Ahmad Musodeq) merupakan sebuah aliran 'keagamaan' yang berbeda dengan agama Islam," demikian Mahful memberi keterangan. Aliran keagamaan baru ini mulai terkenal di masyarakat sejak peristiwa Al Qiyadah Al Islamiyah pada 2007, yang berkembang menjadi "Komunitas Millah Abraham" (Komar) pada tahun 2009, dan kemudian menjadi Gafatar sejak 2012. Pada 2015 Gafatar membubarkan diri. Pada akhir 2015, para pemeluk "Millah Abraham" membentuk NKTN (Negeri Karunia Tuan Semesta Alam Nusantara) dan mulai membentuk pemukiman sendiri di Kalimantan.

Dalam kajian ilmiah sebenarnya sudah ada studi tentang "aliran keagamaan baru" ("*new religious movement*") yang berakar dari agama-agama mapan yang sudah ada.[5] Aliran-aliran keagamaan baru seperti Baha'i, Cheodoisme, Neo-Druids, dan Shinsukyo merupakan contoh-contoh yang muncul pada beberapa abad belakangan. Agama-agama baru ini, bagi para pemeluknya, muncul sebagai kritik atas pemahaman doktrin keagamaan yang sudah mapan yang cenderung kaku dan konservatif. Para pengikut

3 http://news.liputan6.com/read/2417294/polda-jateng-cari-54-orang-hilang-diduga-gabung-gafatar

4 Konferensi pers dapat diliat pada kanal youtube di :https://www.youtube.com/watch?v=K2CSvks0JbU

5 http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm, The Future of Religion and the Future of New Religions,

"Millah Abraham" sendiri enggan disebut membawa "agama" baru karena, bagi mereka, pemahaman mengenai istilah "agama" itu sendiri, yang diperkenalkan pada abad pertengahan (peribadatan, liturgi), berbeda dengan pemahaman "agama" para pengikut Millah Abraham yang diartikan sebagai "hukum".[6]

Mengembangkan Sekolah Rumah

Karena ajaran teologis Millah Abraham dianggap sesat, sebagaian besar pengikut eks-Gafatar mengalami diskriminasi. Banyak di antara mereka yang kehilangan kartu tanda kependudukannya; didaftar dalam catatan kriminal kejahatan dalam *Indonesia Automatic Fingerprint Identification System* (INAFIS) yang pada gilirannya akan memberatkan mereka dalam mencari pekerjaan negeri maupun swasta; dan di antara mereka yang masih anak-anak mengalami kesulitan mendaftar sekolah.[7] Ini belum ditambah dengan cibiran-cibiran yang didapatkan orang-orang eks-Gafatar dalam kesehariannya.

Upaya advokasi sudah banyak dilakukan oleh lembaga-lembaga kemasyarakatan dan bantuan hukum. Usaha untuk mengidentifikasi kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh beberapa oknum juga diangkat ke media. Beberapa kali pengaduan ke *Ombudsman* lokal maupun pusat juga sudah dilaksanakan terkait kasus kekerasan dan tindakan diskriminasi lainnya yang menimpa orang-orang eks-Gafatar. Namun tetap saja, tindakan diskriminasi masih berlanjut terhadap orang-orang eks-Gafatar yang sebagian besar kini berada di Jawa.

Di luar upaya advokasi oleh lembaga-lembaga itu, sebenarnya ada sesuatu yang menarik yang dilakukan orang-orang eks-Gafatar sendiri, yaitu program sekolah rumah (*homeschooling*).[8] Sebagian besar anak-anak warga eks-Gafatar putus sekolah, dan mereka

6 "Before Religion a History of A Modern Concept", ditulis: Brent Nongbri, hlm. 64-67.

7 http://Yogja.antaranews.com/berita/337225/polda-diy-data-eks-gafatar-di-donohudan.

8 http://kaltim.prokal.co/read/news/255613-menyambangi-permukiman-eks-gafatar-di-samboja-ada-pasutri-beda-agama-anak-anak-homeschooling.html

sebagai warga negara kesulitan mendapat akses pendidikan yang setara sebagaimana anak-anak pada umumnya. Anak-anak para eks-Gafatar mendapat cibiran dan *bullying* dari para murid maupun oknum guru, sehingga mereka "terpaksa" putus sekolah.[9]Antara lain karena alasan inilah para eks-Gafatar membangun program sekolah rumah untuk mendidik anak-anak para eks-Gafatar yang putus dari sekolah formal itu. Alasan itu penting untuk dicatat karena ada beberapa upaya advokasi yang ingin mengembalikan hak-hak anak-anak para eks-Gafatar untuk mendapatkan akses ke sekolah formal. Pada faktanya, justru di sekolah formal para anak itu mendapat cibiran dan diskriminasi. Mereka keluar dari sekolah karena ingin menghindarkan diri dari perlakuan negatif itu.[10]Kini sebagian besar dari 3.583 anak-anak eks-Gafatar yang pernah terusir dari Kalimantan tidak mengenyam pendidikan di sekolah formal, tetapi mengikuti program sekolah rumah yang dikembangkan warga eks-Gafatar.[11]

Secara yuridis formal, Indonesia sudah memiliki undang-undang tentang sekolah rumah, yakni UU No.20 tahun 2003 tentang Sisdiknas. UU ini menyatakan bahwa sekolah rumah (*homeschooling*) sebagai kegiatan pendidikan informal yang dilakukan oleh keluarga dan lingkungan dan berbentuk kegiatan belajar secara mandiri diakui sama dengan pendidikan formal dan nonformal; dan peserta didik dapat lulus ujian sesuai standar nasional pendidikan dengan mengikuti, misalnya, ujian paket A (setara SD), paket B (setara SMP), dan paket C (setara SMA). Lebih jauh, sekolah rumah di Indonesia telah diatur dalam Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI No. 129 Tahun 2014 tentang Sekolah Rumah. Jadi, praktik mengembangkan sekolah rumah adalah legal.

9 http://nasional.kompas.com/read/2016/09/17/06060081/diskriminasi.dan.nasib.anak-anak.eks.gafatar.yang.terlupakan

10 Berdasarkan hasil wawancara dari lima orang tua eks-Gafatar Sleman yang menyekolahkan anaknya di Sekolah Rumah di daerah Sleman pada bulan April dan Mei 2016, bertempat di PKBM eks-Gafatar Mandiri, daerah Janti Yogyakarta.Hal ini cukup merata terjadi pada hampir seluruh anak eks-Gafatar yang memutuskan untuk mendidik anak-anaknya di Sekolah Rumah.

11 http://www.cnnindonesia.com/nasional/20161007074848-12-163870/ribuan-anak-eks-gafatar-terancam-tak-sekolah/

Hal ini juga sejalan dengan konvensi hak-hak anak yang dikeluarkan PBB pada 20 November 1989. Konvensi hak-hak anak ini telah diratifikasi Indonesia melalui Keputusan Presiden (Kepres) No. 36 tahun 1990 sehingga Indonesia terikat secara yuridis dan politis atas segala ketentuan yang berlaku dalam konvensi tersebut. Sebagai perwujudan komitmen dari negara, Indonesia mengeluarkan UU No.23 tahun 2002 tentang Perlindungan Anak. UU ini disahkan pemerintah sebagai wujud pemenuhan, pemajuan, dan perlindungan hak-hak anak-anak Indonesia dan berlaku bagi semua jenis kelamin, ras, agama dan etnis. Kata "perlindungan" perlu mendapat penekanan dalam upaya pemenuhan jaminan hak-hak anak agar dapat hidup, tumbuh, berkembang dan berpartisipasi secara optimal serta bebas dari kekerasan dan diskriminasi.

Program sekolah rumah yang dilakukan eks-Gafatar sendiri sebenarnya sudah dilaksanakan sebelum Gafatar terbentuk, tepatnya pada era Komar dan secara bertahap diikuti semua anak warga eks-Gafatar dengan sukarela.[12] *Tidak kurang dari 13 Pusat Kegiatan Belajar Mengajar (PKBM) setingkat provinsi sudah didirikan untuk membantu legalisasi program sekolah rumah eks-Gafatar. Di Yogyakarta sudah ada dua anak yang bisa berkuliah ke perguruan tinggi dengan membawa ijazah paket kesetaraan hasil program Sekolah Rumah eks-Gafatar.*[13]

Mengapa Memilih Sekolah Rumah?

Sekolah Rumah eks-Gafatar ini dikembangkan sebagai strategi dan alternatif untuk menghindarkan anak-anak mereka dari tindakan-tindakan diskriminasi di sekolah formal. Alasan lainnya adalah untuk mencegah pemaksaan keyakinan, karena sekolah-sekolah formal hanya mengajarkan pendidikan agama yang terdaftar di pemerintahan. Dari sisi internal, sekolah ini tentu saja memiliki tujuan merawat keyakinan Millah Abraham kepada anak-anak warga eks-Gafatar. Yang terakhir ini bisa jadi luput dari perhatian

12 Ini dari pengalaman pribadi penulis sebagai anggota Komunitas Millah Abraham (Komar) dan telah bergabung dengan Al Qiyadah Al Islamiyah sejak tahun 2006.

13 Satu anak sekarang kuliah di Universitas Negeri Yogyakarta (UNY) mengambil jurusan Pendidikan Bahasa Inggris dan satu anak lagi di AMIKOM Yogyakarta.

para aktivis yang mengadvokasi hak-hak warga eks-Gafatar. Pada kenyataannya, ada satu kasus di mana satu keluarga eks-Gafatar sempat berpindah-pindah kediaman lantaran keluarga besar dan lingkungan sekitar menyuruh untuk menyekolahkan anak mereka ke sekolah formal, tapi yang terjadi anak tersebut menerima diskriminasi baik dari teman sebayanya atau pelajaran yang diterimanya.[14] Dalam kasus lain, terdapat pula para anak eks-Gafatar yang memang benar-benar putus sekolah karena diskriminasi yang mereka terima.[15]

Kegelisahan para warga eks-Gafatar yang memeluk Millah Abraham mengenai pemaksaan akidah dalam pendidikan anak-anaknya ini sudah ada sejak awal 2000-an. Banyak dari anak-anak pemeluk Millah Abraham yang mendapatkan perlakuan tidak mengenakkan dari teman-teman sebayanya lantaran stigma negatif sebagai anak pengikut Al Qiyadah Al Islamiyah. Selain itu, anak-anak para pengikut Millah Abraham ini dibingungkan dengan pelajaran agama yang diajarkan di sekolah yang sering kali berbeda dengan konsep ajaran Millah Abraham yang diajarkan oleh orang tua mereka.

Sekolah rumah bagi komunitas Millah Abraham ini pada awalnya bersifat tergantung pada masing-masing individu orangtua. Ini karena pada waktu itu terjadi perbedaan antara anak yang orang tuanya peduli terhadap pendidikan anaknya—dan mampu mendatangkan guru privat tematik atau mengajarkan sendiri materi pelajaran kepada anaknya—dengan orang tua yang tampak tidak peduli atau tidak sanggup mendidik anaknya karena terbiasa memberikan urusan pendidikan ke sekolah formal. Sejak itu dimulailah proses pelembagaan sekolah rumah ini, menjadi PKBM

14 Contoh kasus adalah anak dari salah satu mantan pengikut Gafatar dari DPK Sleman berinisial DN yang bertempat di Cupuwatu setelah dipulangkan dari pengungsian ke kediaman masing-masing. AXL, anak DN, dipaksa bersekolah ke sekolah umum oleh keluarganya di Cupuwatu. Kasus lainnya: mantan pengikut Gafatar DPK Semarang berinisial S terpaksa berpindahrumah dari keluarganya yang ada di Semarang menuju ke Sleman lantaran pemaksaan sekolah yang dilakukan oleh keluarga besarnya di Semarang terhadap anak-anaknya.

15 Kasus anak yang merasa terdiskriminasi di sekolah umum lantaran orang tuanya adalah pengikut Gafatar terjadi pada seorang anak eks-Gafatar dari Maguwoharjo berinisial A, yang terpaksa memilih berhenti dari sekolah formal. A adalah salah satu peserta didik dari Sekolah Rumah eks-Gafatar yang berada di Sleman.

(Pusat Kegiatan Belajar Mengajar). Pelembagaan PKBM ini mulai terjadi secara sporadik pada awal masa Gafatar, dengan tak kurang dari 13 PKBM terbentuk di seluruh provinsi di Indonesia. Pada masa ini bahkan beberapa di antaranya diikuti oleh anak-anak dari luar komunitas Millah Abraham.

Sebuah PKBM biasanya diisi oleh tutor dari kalangan sendiri, namun tidak jarang juga diisi oleh tutor dari luar—terutama pada era Gafatar yang cukup inklusif, dibandingkan dengan era Al Qiyadah Al Islamiyah dan era Komar. Hal ini tidak jarang mendapat cibiran dari masyarakat sekitar, karena melihat banyak anak yang tampak tidak sekolah pada jam sekolah.

Sekolah Rumah Setelah Gafatar Bubar

Gambar 1: Kegiatan Sekolah Rumah Gafatar.dipresentasikan di depan para mahasiswa dari Singapore Managemet University (SMU) 15 Desember 2014. Sumber: http://tunasgafatarbali.blogspot.co.id/2014/12/homeschooling-is-interesting-concept.html

Setelah bubarnya Gafatar, yakni pada era Negeri Karunia Tuan Semesta Alam Nusantara (NKTN), kegiatan sekolah rumah ini terus berlanjut di Kalimantan. Beberapa bangunan di sebagian daerah pemukiman (Kayong, Mempawah dan Ketapang) bahkan diprioritaskan untuk menjadi gedung sekolah demi memfasilitasi program sekolah rumah ini. Tutor-tutor pun ditunjuk dari kalangan sarjana dari internal eks-Gafatar. Jadi, selain bertani, para eks-

Gafatar juga fokus pada pendidikan mandiri anak-anak mereka pada saat di Kalimantan.

Sekolah rumah ini masih bertahan bahkan sampai kini saat ruang gerak para eks-Gafatar dibatasi. Pendidikan sekolah rumah eks-Gafatar bersifat fakultatif, artinya tidak semua anak dituntut harus bisa menguasai semua mata pelajaran yang diberikan. Masing-masing anak diberi kesempatan untuk memilih lebih fokus kepada subyek yang mereka minati, bahkan di antaranya ada materi Millah Abraham (orang-orang eks-Gafatar cenderung menamainya materi "mental-spiritual") yang juga bersifat elektif bagi orang-orang non-Millah Abraham yang ingin mengikuti sekolah rumah eks-Gafatar ini.

Inilah jawaban mengapa banyak anak eks-Gafatar yang "putus" sekolah. Mereka dengan sengaja memutuskan diri dari sekolah formaldan memilih sekolah informal bentukan sendiri. Tidak jarang ada resistensi dari masyarakat sekitar mengenai ini. Bahkan program sekolah rumah ini mendapat perhatian khusus dari intelijen negara sebagai sarana "cuci otak" anak-anak agar menganut pemahaman "sesat" seperti orangtuanya. Juga, tidak sedikit yang menganggap sekolah rumah ini sebagai sarana pembodohan masyarakat dan bertentangan dengan program pemerintah di bidang pendidikan (formalisasi pendidikan dasar 12 tahun). Banyak di antara para anak warga eks-Gafatar dipaksa untuk mau tidak mau kembali ke sekolah formal karena ancaman serius dari para anggota keluarga, seperti dilaporkan ke polisi atau ancaman anak-anak mereka akan diambil paksa dari orangtua kandungnya sendiri.

Eks-Gafatar sadar bahwa usahanya mendirikan sekolah rumah ini mendapat banyak tantangan, terutama terhambat larangan SKB tiga menteri KEP 43/A/JA/02/2016 yang mengkriminalisasi eks-Gafatar jika "menyebarkan" ajarannya. Sekolah rumah eks-Gafatar sendiri bersifat inklusif, dan tidak hanya menerima siswa dari kalangan internal, tetapi juga darikalangan eksternal, dan tentu saja materi-materi yang sensitif tidak akan dipaksakan.

Gambar 2: Kunjungan sekolah rumah Eks-Gafatar D.I.Yogyakarta ke Museum Biologi (Foto pribadi)

Pada masa kriminalisasi eks-Gafatar kini, pergerakan eks-Gafatar sangat dibatasi: tidak boleh ada pemusatan massa lebih dari lima orang; tidak boleh ada pernyataan-pernyataan mengenai Millah Abraham yang beredar di khalayak umum; bahkan seluruh warga eks-Gafatar dianjurkan tidak memiliki media sosial agar tidak terpancing memperlihatkan identitas dan afiliasinya ke komunitas Millah Abraham. Seluruh warga eks-Gafatar tidak resisten terhadap putusan yang berlaku maupun tuduhan yang ditimpakan kepada mereka, sebab dalam doktrin mereka, mereka diajarkan untuk menerima tindakan intimidasi seperti itu—napak tilas perjalanan pembawa ajaran agama-agama terdahulu. Ini menjelaskaan mengapa sangat jarang ada advokat di antara mereka yang berapi-api memperjuangkan suatu keadilan untuk diri mereka sendiri. Bagi internal eks-Gafatar, tindakan represi dan diskriminasi merupakan suatu keniscayaan yang menjadi bagian dari perjalanan spiritual mereka.

Bias Advokasi Hak Pendidikan Anak-Anak Eks-Gafatar

Sebagaimana sudah diuraikan secara singkat di atas, tidak jarang langkah advokasi yang digunakan untuk melindungi hak-hak para eks-Gafatar kadang justru mencerabut hak individu eks-Gafatar

itu sendiri. Hak untuk memperoleh pendidikan yang layak bagi anak-anak eks-Gafatar disalahartikan sebagai menyekolahkan anak-anak tersebut kembali ke sekolah umum.Padahal bukan ini yang mereka inginkan. Dari kalangan internal eks-Gafatar sendiri, sebagian besar dari mereka sebenarnya enggan mengomunikasikan hal-hal sensitif seperti ini.

Di sini telah terjadi bias advokasi terhadap hak-hak pendidikan anak-anak. Dapat dipahami, mereka sangat sulit untuk terang-terangan menunjukkan identitas mereka sebagai penganut suatu keyakinan yang dilarang oleh pemerintah. Maka dari itu, upaya komunikasi yang lebih intensif serta persuasif perlu dilakukan para aktivis dalam mengadvokasi kepentingan eks-Gafatar, terutama dalam masalah pemenuhan pendidian anak-anak usia sekolah ini.

Seharusnya para aktivis dan pembela kepentingan eks-Gafatar mampu berfokus kepada program yang menjadi inisiatif dari internal para eks-Gafatar. Program sekolah rumah eks-Gafatar ini adalah satu contoh yang mestinya mendapat perhatian dari para aktivis, karena melalui program inilah para warga eks-Gafatar justru bisa menunaikan hak pendidikan anak-anaknya dengan tanpa paksaan harus mengikuti mata pelajaran agama tertentu seperti di sekolah-sekolah pada umumnya. Para warga eks-Gafatar yang masih konsisten dengan kepercayaan Millah Abraham tidak bisa dipaksa untuk mempercayai sesuatu yang tidak mereka percayai, begitu pula anak-anak mereka.

Langkah advokasi lain yang sebaiknya dilakukan adalah membuat payung hukum dan legalitas PKBM eks-Gafatar agar tidak ada lagi prasangka negatif, bahwa sekolah rumah yang dilakukan oleh eks-Gafatar adalah sekolah rumah *abal-abal*, seperti yang pernah terjadi di Kalimantan.[16] Legalisasi PKBM eks-Gafatar masih menjumpai beberapa hambatan dalam prosesnya. Hanya di beberapa daerah, seperti di Yogyakarta[17] dan sejumlah kota besar

16 http://kaltim.tribunnews.com/2016/01/26/metode-home-schooling-diterapkan-gafatar-sejak-2012

17 PKBM "Permata Nusantara" merupakan salah satu PKBM yang pernah dimiliki oleh Gafatar, https://www.facebook.com/DPDGAFATARDIY/posts/422774461235743:0

lain, izin PKBM eks-Gafatar dapat dikantongi. Di daerah lain, izin sulit didapat karena stigma aliran sesat sudah terlanjur melekat, sehingga masyakarat cenderung menilainya sebagai kegiatan ilegal.[18] Selain itu, persepsi masyarakat luas perihal sekolah rumah juga masih negatif, sebab bagi mereka hanya sekolah umumlah satu-satunya sarana pendidikan resmi bagi anak-anak usia wajib belajar.

Sekolah rumah adalah sesuatu yang legal di negeri ini. Melalui jalur inilah para warga eks-Gafatar, terutama anak-anak usia sekolah, dapat bertahan dari segala bentuk intoleransi terhadap kalangan minoritas. Dengan memberi sokongan baik moral maupun material kepada para peserta sekolah rumah eks-Gafatar, hak-hak untuk mendapatkan pendidikan yang layak bagi anak-anak eks-Gafatar dapat terpenuhi tanpa mendiskriminasi hak-hak mereka.

Hambatan terhadap Program Sekolah Rumah Eks-Gafatar

Saat bagian ini ditulis, sekolah rumah eks-Gafatar tengah diburu aparat intelijen kejaksaan untuk dijadikan barang bukti yang memberatkan tiga tersangka utama eks-Gafatar yang terjerat dalam kasus makar (yakni Ahmad Musodeq, Mahful Muis dan Andri Cahya) bahwa ajaran Millah Abraham sebagai doktrin Gafatar masih disebarluaskan.[19] Hal ini menjadi kendala tersendiri bagi program sekolah rumah eks-Gafatar. Sebagai tindakan pengelabuan, sekolah rumah eks-Gafatar dilakukan pada sore hari (disamakan dengan jam operasional bimbingan belajar sore) untuk menyamarkan bahwa peserta yang belajar di sana adalah para anak warga eks-Gafatar yang "tidak sekolah"—ceritanya akan lain jika diadakan pada pagi hari karena akan sangat kentara.

18 http://equator.co.id/home-scooling-gafatar-landak-ilegal/

19 Diambil dari arahan teknis internal organisasi, terkait penangkapan ketiga petinggi eks-Gafatar per tanggal 26 Mei 2016 (http://news.detik.com/berita/3218153/ahmad-musadeq-dan-2-pimpinan-gafatar-diciduk-bareskrim). Seluruh pemeluk Millah Abraham dianjurkan untuk tidak menampakan identitas Gafatar-nya. Arahan ini mulai berlaku sejak bulan Juni 2016 sampai dengan masa *incraht* persidangan ketiga petinggi eks-Gafatar tersebut. Pada akhirnya, putusan hakim pada 7 Maret 2017 menyatakan bahwa ketiga terdakwa dinyatakan bersalah karena telah terbukti melakukan pidana penodaan agama dan divonis antara 3 sampai 5 tahun penjara.

Walaupun saat ini sekolah rumah eks-Gafatar sudah dilembagakan menjadi PKBM dan sudah mendapat izin pendirian yang legal, masih saja ada tantangan dan hambatan berupa cibiran dan represi dari warga sekitar dan keluarga serta ancaman penyelidikan intelijen kejaksaan yang hendak memakainya sebagai barang bukti pemberat kasus yang tidak ada hubungannya dengan tuduhan makar. Hadangan yang berat berasal dari SKB Tiga MenteriKEP 43/A/JA/02/2016. Putusan kesatu dan kedua dari SKB inimenyatakan:

> [1]"*Memberi Perintah dan Peringatan kepada mantan pengurus, mantan anggota, pengikut dan/ atau simpatisan organisasi kemasyarakatan Gerakan Fajar Nusantara (GAFATAR) atau dalam bentuk lainnya, dilarang dengan sengaja dimuka umum menceritakan, menganjurkan atau mengusahakan dukungan umum, untuk melakukan penafsiran tentang suatu agama yang dianut di Indonesia atau melakukan kegiatan-kegiatan keagamaan yang menyerupai kegiatan-kegiatan keagamaan dari agama itu, penafsiran dan kegiatan mana menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama itu.*"
>
> [2] "*Memberi perintah dan peringatan kepada mantan pengurus, mantan anggota, pengikut dan/ atau simpatisan organisasi kemasyarakatan Gerakan Fajar Nusantara (GAFATAR) atau dalam bentuk lainnya untuk menghentikan penyebaran, penafsiran dan kegiatan yang menyimpang dari pokok-pokok ajaran Agama Islam.*"

Putusan SKB inilah yang memberatkan secara langsung maupun tidak langsung pelaksanaaan program sekolah rumah eks-Gafatar yang tematik-fakultatif. Yang lebih memberatkan lagi adalah putusan ketiga SKB tersebut, yang menetapkan ancaman pidana bagi para warga eks-Gafatar:

> [3]" *Mantan pengurus, mantan anggota pengikut dan/atau simpatisan organisasi kemasyarakatan Gerakan Fajar Nusantara (GAFATAR) atau dalam bentuk lainnya yang tidak mengindahkan perintah dan peringatan sebagaimana dimaksud pada Diktum KESATU dan Diktum KEDUA dapat dikenai sanksi sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan, termasuk organisasi dan badan hukumnya*".

Perlu diketahui bahwa pada masa kriminalisasi para warga eks-Gafatar sekarang ini, satu-satunya program yang masih diperjuangkan secara relatif terbuka adalah sekolah rumah ini. Warga eks-Gafatar menempatkan pendidikan anak-anaknya dalam

prioritas utama walaupun diri mereka sendiri mengalami represi dari pemerintah. Sekolah rumah ini merupakan satu-satunya program yang hingga saat ini yang berjalan secara optimal, meski pada praktiknya dilakukan dari siang sampai sore, di luar jam sekolah pada umumnya demi menghindari stigma dan kecurigaan berlebihan dari warga sekitar.

Antara Stigma Negatif dan Prestasi Sekolah Rumah Eks-Gafatar

Bisa dikatakan stigma negatif masyarakat mengenai sekolah rumah inilah yang menjadi tantangan terbesar para anak warga eks-Gafatar. Sekolah rumah dianggap sebagai program pendidikan yang mahal dan eksklusif bila dibanding pendidikan formal pada umumnya—apalagiprogram wajib belajar 12 tahun tengah digalakkan pemerintah. Di antara lembaga sekolah rumah yang terkenal adalah *Homeschooling* Kak Seto, *Homeschooling* Pena dan *Homeschooling* Primagama. Lembaga-lembaga ini adalah sekolah rumah yang dipandang bergengsi di masyarakat.

Namun hal berbeda disematkan pada "sekolah rumah"—penamaan ini sengaja digunakan alih-alih *homeschooling* untuk mengikis kesan elit—yang dikembangkan eks-Gafatar. Meski tampak sederhana dan dengan berbagai keterbatasan sarana, identitas legal-formal sekolah rumah eks-Gafatar sudah didapatkan melalui pendirian beberapa PKBM di seluruh Indonesia. Bahkan PKBM ini sudah bisa melakukan ujian kesetaraan secara mandiri. Beberapa di antaranya melakukan afiliasi dengan beberapa yayasan lembaga pendidikan nirlaba. Kendati demikian,masih muncul cibiran dan rasa ketidakpercayaan terhadap PKBM ini karena terkait isu eks-Gafatar sebagaimana dipaparkan di atas.[20]

20 PKBM Permata Nusantara pernah menjalin hubungan dengan berbagai pihak swasta dan lembaga pendidikan lain sejak diresmikan pada bulan April 2013.Namun seiring perkembangannya, banyak pihak yang memutuskan kerja sama karena terindikasi Gafatar.Puncaknya pada Januari 2016, saat banyak pemberitaan media tentang Gafatar, izin PKBM ini dibekukan pemerintah. Keterangan ini didapat dari wawancara pada 19 Agustus 2016 dengan ketua bidang pendidikan Eks-Gafatar DPD D.I.Yyang juga mantan kepala sekolah di salah satu SMP Negeri di Yogyakarta.

Para peserta didik program sekolah rumah eks-Gafatar ini sebenarnya bisa dikatakan cukup "mapan", terutama di daerah Yogyakarta. Dari progam ini di Yogyakarta sudah ada dua anak yang bisa berkuliah di universitas; 14 orang sudah memiliki ijazah kesetaraan paket C; 26 orang paket B; serta 19 orang paket A.[21] Dalam aspek non-akademis, banyak pula peserta didik sekolah rumah eks-Gafatar yang menjuarai berbagai kejuaraan bela diri tingkat lokal. Tiga orang anak didik sekolah rumah Gafatar Riau menjadi finalis kejuaraan Karate Kumite Kota Batam dalam rangka Pekan Olah Raga Kota(PORKOT) Batam 20 November 2013.[22] Pada Februari 2015, salah satu anak didik sekolah rumah Gafatar Riau juga menjuarai Piala Shotokai Putra kategori usia remaja yang diadakan di Kepulauan Riau. Pada pelaksanaan kejuaran Kempo yang dilaksanakan Universitas Sanata Dharma Yogyakarta pada bulan Agustus 2014, anak didik sekolah rumah Gafatar menjadi juara pertama pada kelas *hokei* anak di bawah 10 tahun.

Keberadaan sekolah rumah eks-Gafatar memerlukan pengakuan dari masyarakat. Prestasi para peserta didik sekolah rumah eks-Gafatar menunjukkan bahwa, meski sederhana, progam dari eks-Gafatar ini dapat membuahkan hasil yang dilakukan PKBM pada umumnya. Akar permasalahan sekolah rumah eks-Gafatar bukan berada pada struktur fungsional kelembagaannya, melainkan pada penilaian masyarakat yang memandang peyoratif sekolah rumah binaan eks-Gafatar, bisa karena alasan teknis, konsensus umum (tidak sekolah formal berarti tidak sekolah), atauyang lebih berat lagi karena stereotip "Millah Abraham".

Pendidikan sekolah rumah yang dilakukan para eks-Gafatar merupakan strategi "payung sebelum hujan" yang sudah dilakukan jauh-jauh hari bahkan sebelum nama "Gafatar" diresmikan. Para warga eks-Gafatar sadar bahwa ke depan akan terjadi diskriminasi, termasuk terhadap anak-anak yang memiliki hak

21 Data didapat dari laporan internal Gafatar D.I.Y.tahun 2014 di bawah PKBM Permata Nusantara.Data sudah diverifikasi ke Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi D.I.Y. sebelum Rakorda Gafatar D.I.Y. ketiga pada tanggal 16 Januari 2014.

22 https://www.blogger.com/blogin.g?blogspotURL=http://tunasgafatarkepri.blogspot.co.id/2014/09/remaja-sbr-kepri-mengukir-prestasi-di.html.

untuk mendapatkan pendidikan yang "layak". Jalur-jalur legal-formal sudah ditempuh oleh pihak eks-Gafatar dalam rangka pelembagaan sekolah rumah komunitasnya. Pilihan program sekolah rumah eks-Gafatar sebagai reaksi atas diskriminasi yang dilakukan bisa menjadi sebuah contoh, atau mungkin juga menjadi preseden, mengenai perlakuan yang bisa saja terjadipada komunitas lain, terutama pada kalangan dari kepercayaan minoritas.

Kesimpulan

Di tengah berbagai diskriminasi dan upaya kriminalisasi para eks-Gafatar, program sekolah rumah eks-Gafatar adalah progam yang berjalan optimal dan relatif masih bisa bertahan hingga kini. Program yang sudah dimulai bahkan sejak nama Gafatar belum menjadi nama resmi organisasi yang didirikan komunitas Millah Abraham ini telah sukses mengantarkan sejumlah anak didiknya untuk mendapatkan penyetaraan ujian kelulusan guna melanjutkan ke jenjang pendidikan formal yang lebih tinggi. Beberapa prestasi kejuaraan juga pernah diraih.

Namun, beberapa hadangan menghambat pelaksanaan program ini. Selain persepsi masyarakat mengenai sekolah rumah, tantangan terbesar adalah stigma-stigma negatif terhadap para eks-Gafatar. Anak-anak eks-Gafatar mendapat perlakuan diskriminasi baik dari teman-temannya maupun pelajaran di sekolah formal yang "memaksakan keyakinan". Karena alasan inilah sekolah rumah eks-Gafatar berdiri.

Para advokat hak-hak eks-Gafatar, dengan demikian, tidak seharusnya memperjuangkan hak pendidikan anak-anak eks-Gafatar dengan mengembalikan mereka ke sekolah formal. Sekolah rumah itu sendiri berdiri untuk menghindar dari diskriminasi di sekolah formal. Yang lebih diperlukan adalah upaya advokasi agar sekolah rumah eks-Gafatar yang sudah ada mendapat payung hukum yang lebih kokoh. Beberapa PKBM yang didirikan eks-Gafatar sebenarnya telah memiliki izin sejak lama. Namun legalitas lembaga ini berada dalam ancaman tuduhan sebagai kegiatan ilegal yang menyebarkan ajaran terlarang.

Daftar Pustaka

"Diskriminasi dan Nasib Anak-Anak Eks-Gafatar yang Terlupakan," http://nasional.kompas.com/read/2016/09/17/06060081/diskriminasi.dan.nasib.anak-anak.eks.gafatar.yang.terlupakan. Diakses pada tanggal 5 Maret 2017.

"Menyambangi Pemukiman Eks-Gafatar di Samboja Ada Pasutri Beda Agama Anak-Anak Homeschooling," http://kaltim.prokal.co/read/news/255613-menyambangi-permukiman-eks-gafatar-di-samboja-ada-pasutri-beda-agama-anak-anak-homeschooling.html. Diakses pada tanggal 1 Maret 2017.

"Metode *Homeschooling* Diterapkan Gafatar Sejak 2012," http://kaltim.tribunnews.com/2016/01/26/metode-home-schooling-diterapkan-gafatar-sejak-2012. Diakses pada tanggal 2 Januari 2017.

"Polda DIY Data Eks-Gafatar di Donohudan," http://Yogja.antaranews.com/berita/337225/polda-diy-data-eks-gafatar-di-donohudan. Diakses pada tanggal 7 Desember 2016.

"Polda Jateng Cari 54 Orang Hilang Diduga Gabung Gafatar", http://news.liputan6.com/read/2417294/polda-jateng-cari-54-orang-hilang-diduga-gabung-gafatar. Diakses pada tanggal 3 Maret 2017.

"Remaja SBR Kepri Mengukir Prestasi," https://www.blogger.com/blogin.g?blogspotURL=http://tunasgafatarkepri.blogspot.co.id/2014/09/remaja-sbr-kepri-mengukir-prestasi-di.html. Diakses pada tanggal 19 November 2016.

"Ribuan Anak Eks-Gafatar Terancam Tak Sekolah," http://www.cnnindonesia.com/nasional/20161007074848-12-163870/ribuan-anak-eks-gafatar-terancam-tak-sekolah/. Diakses pada tanggal 5 Desember 2016.

"The Future of Religion and the Future of New Religions", http://www.cesnur.org/2001/mi_june03.htm. Diakses pada tanggal

5 Januari 2017.

Alexander, Kay. 1992,. "Roots of the New Age," in *Perspectives on the New Age*. James R. Lewis and J. Gordon Melton (editors). Albany, NY: State University of New York Press.

Ali-Fauzi, Ihsan. 2014. "Pluralisme Keagamaan di Masa Transisi Demokrasi: Mematok Acuan Normatif untuk Advokasi," dalam *Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama: Sejarah, Teori, dan Advokasi* (Zainal Abidin Bagir, Robert W.Hefner, dan Ihsan Ali-Fauzi, eds). Yogyakarta: CRCS UGM.

Nongbri, Brent. 2013. *Before Religion:A History of a Modern Concept*. Yale University Press.

SKB Gafatar KEP 43/A/JA/02/2016(http://kesbangpol.kemendagri.go.id/index.php/pages/download/index/U0tCX0dhZmF0YXIucGRm.)

Wawancara dengan pelaku *homeschooling* Eks-Gafatar (DN) pada tanggal 18 November 2016, di daerah Janti, Yogyakarta.

Wawancara dengan salah satu koordinator *homeschooling* Eks-Gafatar pada tanggal 8 Desember 2016, di daerah Kalasan, Sleman.

Biodata Penulis

Stefanus Iwan Listiyantoro adalah seorang pendeta di Gereja Kristen Jawa Sabda Adi Semanu Gunungkidul. Selain itu, dia juga berkarya di Badan Pelaksana Klasis Gereja-gereja Kristen Jawa Gunungkidul sebagai Ketua Kajian dan Pengembangan. Studi strata satunya dia selesaikan di Jurusan Teologi di Sekolah Tinggi Agama Kristen Marturia Yogyakarta.

Nurhidayah adalah dosen di lnstitut Agama Islam Nahdlatul Ulama Kebumen. Menyelesaikan Program Pascasarjana Pendidikan IPS di universitas yang sama. Alumni SPK CRCS UGM VI dan Alumni SPK Tingkat Lanjut tahun 2017. Aktif sebagai Pengurus Jejak jender Walet Kebumen sampai tahun 2017 dan Sekretaris Pusat Studi Gender dan Anak IAINU Kebumen. Keragaman, sosial, politik, sejarah, gender dan pendidikan menjadi perhatian dan advokasinya.

Kristoforus Boro Making adalah seorang PNS di Badan Kesbangpol Kab. Lembata, NTT. Dia menyelesaikan studi strata duanya di Ilmu Administrasi Publik Universitas Gadjah Mada UGM Yogyakarta. Di SPK, dia adalah alumni SPK VI dan juga SPK Tingkat Lanjut (2017).

Jumardi Putra adalah sekretaris Seloko Institute (Pusat Kajian Sejarah dan Budaya Jambi), redaktur portal berita dan pemikiran: kajanglako.com, dan pemandu program dialog Beranda Budaya TVRI Jambi. Aktif menulis esai, puisi dan resensi buku. Kini tinggal dan bekerja di Kota Jambi. Dia adalah alumnis SPK IV dan SPK Tingkat Lanjut.

Juwanto, saat menulis artikel ini bekerja sebagai Staf di Yayasan Satunama Yogyakarta. Beliau salah satu yang berperan penting dalam mengadvokasi para kelompok penghayat dalam sidang Yudisial Review di MK 2017 yang lalu. Tinggal di Tlogo Tuntang Salatiga. Dia memiliki hobbi membaca dan menyanyi dengan motto hidup "Hidup adalah berbagi". Saat ini melanjutkan karirnya sebagai pekerja sosial untuk isu HAM dan lingkungan di Yayasan Parahita Semesta.

Fiqh Vredian Aulia Ali adalah seorang mahasiswa CRCS UGM. Ia menerima Maarif Fellowship 2015, dari Maarif Institute for Culture and Humanity, dengan riset "Relokasi dan Masa Depan Pasca Identitas: Politik Representasi dan Narasi Keterpinggiran Muslim Syiah Sampang" yang diterbitkan dalam buku Fenomena Sektarianisme Keagamaan di Indonesia (2015). Ia adalah co-author buku Fiqh HAM: Ortodoksi dan Liberalisme Hak Asasi Manusia dalam Islam (Malang: Setara Press, 2015).

Aston Situmorang adalah seorang staf di Yayasan Rumsram, Biak Papua. Dia menyelesaikan Studi strata satunya Fakultas Hukum Universitas Cendrawasih, Papua. Dia bergerak dalam isu-isu konflik dan perdamaian di akar rumput Papua.

Hardin Halidin adalah pendiri dan direktur Insitut Toleransi Keberagaman dan elestarian Lingkungan (Ilalang Papua), sebuah lembaga yang mempromosikan pluralisme dan toleransi di Papua sejak tahun 2011. Selain itu, dia juga menjadi pengurus pada Pimpinan Pusat Majelis Muslim Papua (MMP), ormas keagamaan di Papua yang menggali dan mendorong nilai-nilai keislaman yang sejalan dengan kearifan lokal masyarakat Papua. Menyelesaikan kuliahnya pada Fakultas Keguruan dan Pendidikan di Universitas Cenderawasih, Jayapura pada tahun 2000. Sejak tahun 2004 aktif melakukan pendampingan dan pengembangan masyarakat di beberapa daerah di Papua.

R.M. Adityo Hadiseputra. Bergabung dengan Al Qiyadah- Al-Islamiyah pada tahun 2006, sejak saat itu aktif menjadi fungsionaris Millah Abraham sampai sekarang , menjabat sebagai pengampu bidang "ideologi", serta menjadi tutor Sekolah Berbasis Rumah (Homeschooling) pada homeschooling Eks-Gafatar. Sempat membangun PKBM Eks-Gafatar di Mempawah dan Ketapang pada tahun 2015, dan mengalami pengusiran pada Januari 2016.

UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA
YOGYAKARTA
www.unu-jogja.ac.id

PROGRAM STUDI AGAMA DAN LINTAS BUDAYA
CENTER FOR RELIGIOUS AND CROSS-CULTURAL STUDIES
GRADUATE SCHOOL, UNIVERSITAS GADJAH MADA

Praktik Pengelolaan Keragaman di Indonesia

Jalan-Jalan Alternatif Membangun Inklusi Sosial

Tulisan-tulisan yang dikumpulkan dalam kedua buku ini memberi kita gambaran tentang berbagai upaya membangun inklusi sosial bagi kelompok-kelompok yang selama ini menjadi korban kekerasan dan diskriminasi akibat keyakinan dan identitas mereka. Sebagian besar penulis terlibat langsung sebagai pendamping upaya membangun inklusi sosial dalam kasus-kasus yang mereka tulis. Tulisan-tulisan dalam buku ini adalah cerita dan refleksi dari pengalaman mereka, mulai dari upaya memperkuat kembali peran "memori kolektif" dan pemberdayaan ekonomi dalam hubungan antaretnis, proses-proses dialog dan mediasi dalam menyelesaikan sengketa rumah ibadah, perjuangan konstitusional lewat Mahkamah Konstitusi untuk pemenuhan hak sipil penganut penghayat, cerita tentang kegagalan reintegrasi korban kekerasan sektarian di Sampang, hingga pengalaman korban kekerasan terhadap komunitas Gafatar untuk memberdayakan diri melalui kegiatan home schooling. Refleksi dari pengalaman praktik-praktik advokasi dalam buku ini bisa dilihat sebagai jalan-jalan alternatif inklusi sosial.

Program Studi Agama dan Lintas Budaya *(Center for Religious and Cross-cultural Studies, CRCS)* adalah program S-2 di sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia, yang didirikan tahun 2000. Tiga wilayah Studi yang menjadi fokus pengajaran dan penelitian di CRCS adalah hubungan antaragama; agama, budaya, dan alam; agama dan kehidupan publik. Melalui aktivitas akademik, penelitian, dan pendidikan publik, CRCS bertujuan mengembangkan studi agama dan pemahaman mengenai dinamika kehidupan agama dan isu-isu kemasyarakatan, untuk pembangunan masyarakat multikultural yang demoktratis dan berkeadilan. Informasi lebih lanjut mengenai CRCS dapat dilihat di http:/ / crcs.ugm.ac.id

Program Studi Agama dan Lintas Budaya

Center for Religious and Cross-cultural Studies
Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada
www.crcs.ugm.ac.id

ISBN 978-602-50445-4-0
9 786025 044540